Ibnu Rusyd

Bidayatul Mujtahid

Takhrij:
Ahmad Abu Al Majd

DAFTAR ISI

كتاب الغسل

كتاب التيمم

كتاب الطهارة من النجس

كتاب الصلاة

كتاب زكاة الفطر

كتاب الصيام

كتاب الصيام الثاني

كتاب الإعتكاف

كتاب الحج

كتاب الجهاد

كتاب الأيمان

كتاب النذور

كتاب الضحايا

كتاب الذبائح

كتاب الصيد

كتاب العقيقة

كتاب الأطعمة

PENGANTAR PENTAHQIQ

Segala puji hanya milik Allah, hanya kepada-Nya kami memuji, meminta pertolongan, dan memohon ampunan. Kami berlindung kepada Allah dari semua kejelekan jiwa dan keburukan perbuatan. Barangsiapa diberikan petunjuk oleh-Nya, maka tidak akan ada orang yang dapat menyesatkannya, dan barangsiapa disesatkan oleh-Nya, maka tidak akan ada orang yang dapat memberikan petunjuk kepadanya.

Dan aku bersaksi sesungguhnya tidak ada tuhan yang berhak diibadahi dengan benar selain Allah yang maha Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dan aku bersaksi sesungguhnya Muhammad adalah hamba-Nya juga utusan-Nya.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ

"*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 102)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

"*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 1).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ

وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا.

"*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan Katakanlah perkataan yang benar, Niscaya Allah memperbaiki bagimu amalan-amalanmu dan mengampuni bagimu dosa-dosamu. dan barangsiapa mentaati Allah dan Rasul-Nya, Maka Sesungguhnya ia Telah mendapat kemenangan yang besar.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 70-71).

Sesungguhnya sebenar-benar ucapan adalah Al Qur`an, sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, sejelek-jelek perkara adalah hal-hal baru yang tidak ada dalam agama, setiap hal baru adalah bid`ah, setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan berada di dalam neraka.

Sesungguhnya fikih merupakan salah satu ilmu syariat yang paling mulia, bahkan ia sangat terkait dengan kebutuhan kaum muslim, baik awam maupun khusus, semua itu tidak lain karena ia merupakan ilmu yang menjelaskan hal-hal yang halal dan haram, yang wajib dan yang sunnah, ia adalah jalan kebaikan bagi orang yang dikehendaki baik oleh Allah. Nabi SAW bersabda,

مَنْ يُرِدِ اللهُ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

"*Barangsiapa dikehendaki baik oleh Allah maka Dia akan memberikan pemahaman (fikih) agama kepadanya.*"

Allah SWT telah memberikan karunia kepada umat ini dengan banyaknya para imam, dan para mujtahid dalam memahami agama, mereka telah melakukan penelitian dalam memahami Al Qur`an, hadits Rasulullaah SAW, atsar para sahabat juga orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, hingga mereka memiliki madzhab dan berbagai ijtihad.

Tidak aneh jika berbagai perpustakaan penuh dengan kitab-kitab fikih yang memuat banyak pendapat dan ijtihad para imam fikih. Diantara kitab-kitab fikih yang berharga adalah kitab *Bidayah Al Mujtahid wa Nihayah Al Muqtashid* karya Imam Abu Al Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Rusyd Al Qurthubi, ketika ilmu fikih menjadi ilmu yang paling utama, maka kami pun sangat perhatian

dengan kitab tersebut, di dalamnya dibahas sejumlah masalah yang dibutuhkan para penuntut ilmu, dan membantunya dalam beribadah kepada Tuhan sekalian alam, serta agar bisa mebedakan yang yang halal dan yang haram.

Di dalam kitab ini —setelah memohon pertolongan kepada Allah dan taufiq-Nya— kami berusaha untuk menjelaskan yang *shahih* juga yang *dha'if* dari berbagai hadits dan atsar yang diungkapkan oleh penulis, agar seorang penuntut ilmu terbiasa mengetahui dalil yang *shahih.*

Akhirnya segala puji hanya milik Allah, Tuhan sekalian alam.

Ahmad Abu Al Majd

BIOGRAFI PENULIS

Dia adalah Ibnu Rusyd —yang cekatan, alim, dan filusuf pada zamannya— Abu Al Walid Muhammad bin Abi Qasim Ahmad putra dari seorang guru besar madzhab Maliki, ia adalah Abu Al Walid Muhammad bin Ahmad bin Ahmad bin Rusyd Al Qurthubi. Beliau lahir sebulan sebelum kakeknya wafat, tepatnya pada tahun 520 hijriyah.

Dia membaca kitab *Al Muwaththa`* di hadapan ayahnya, ia juga mengambil ilmu dari Abu Masarrah dan sekelompok ulama, hingga menjadi pandai dalam ilmu fikih, ia juga belajar kedokteran dari Abu Marwan bin Hazbul, kemudian mengkonsentrasikan diri dalam mempelajari ilmu para pandahulu hingga terkenal di bidangnya.

Al Abbar berkata, "Di Andalus tidak pernah ada orang yang sempurna keilmuan dan keutamaannya, dia adalah orang yang sangat tawadhu', sehingga dikatakan dia tidak pernah meninggalkan kesibukan semenjak baligh kecuali dua malam saja; malam kematian bapaknya dan malam pernikahannya. Dia telah menulis hampir sepuluh ribu lembar, dia amat cenderung kepada ilmu orang-orang bijak sehingga menjadi pionir di bidangnya, dikagumi dalam fatwa kedokteran sebagaimana ia pun dibanggakan kala berfatwa masalah fikih, selain itu beliau adalah orang yang sangat pandai dalam bahasa arab sehingga ia pun hafal *Diwan Abi Tammam* dan *Al Mutanabbi*."

Diantara karya tulisnya adalah *Bidayah Al Mujtahid* dalam bidang fikih, *Al Kulliyyat* dalam bidang kedokteran, *Mukhtashar Al Mustashfa* dalam bidang Ushul, dan karya tulis lainnya dalam bidang bahasa arab. Dia pernah menjabat sebagai hakim di Kordova, dan menjabat dengan sangat baik.

Ibnu Abi Ushaiba'ah dalam *Tarikh Al Hukama`* berkata, "Dia adalah orang yang sangat pandai dalam fikih dan perbedaan pendapat, juga ilmu kedokteran, dia memiliki hubungan yang sangat baik dengan Marwan bin Zuhr, ada juga yang mengatakan bahwa dia adalah orang yang memiliki jiwa kuat. Dia belajar ilmu kedokteran kepada Abu Ja'far bin Harun dalam beberapa waktu, ketika Al Manshur menjadi pemimpin di Kordova, dia memanggil Ibnu Rusyd dan memuliakannya, namun

setelah itu ia menyiksanya karena pemikiran filsafatnya Ibnu Rusd (yang dinilai menyimpang).

Diantara karya-karya beliau lainnya:

- *Syarh Urjuzah Ibni Sina* dalam bidang kedokteran
- *Al Muqaddimah* dalam bidang fikih
- *Kitab Al Hayawan*
- *Jawami' Kutub Aristha*

Dan mensyarah kitab:

- *An-Nafs*
- *Al Mantiq*
- *Talkhis Al Ilahiyat* karya Nicolas
- *Talkhish Ma Ba'da Ath-Thabi'ah* karya Aristoteles
- *Talkhis Al Istiqshat* oleh Galenos

Serta meringkas kitab:

- *Al Mizaj*
- *Al Quwa*
- *Al 'Ilal*
- *At-Ta'rif*
- *Al Hamyat*
- *Hilah Al Bar`*
- *As-Sima' Ath-Thabi'i*

Diantara karya beliau lainya adalah:

- *Tahafut At-Tahafut*
- *Minhaj Al Adillah* dalam kajian Ushul
- *Fashl Al Maqal Baina Asy-Syari'ah wa Al Hikmah min Al Ittishsal*
- *Syarh Al Qiyas* karya Aristoteles
- *Maqalah fi Al 'Aql*
- *Maqalah fi Al Qiyas*
- *Al Fahshu fi Amr Al 'Aql*

- *Al Fahshu 'An Masa`ail Fi Asy-Syifa*
- *Mas`alah fi Az-Zaman*
- *Maqalah fima Ya'taqiduh Al Musya'un wama Ya'taqiduhu Al Mutakallimun fi Kaifiyyah Al Wujud Al 'Alam*
- *Maqalah fi Nazhar Al Farabi fi Al Mantiq wa Nazhar Aristha.*
- *Maqalah fi Iththishal Al 'Aqli li Al Insan*
- *Maqalah fi Al Maddah Al 'Ula*
- *Maqalah fi Ar-Radd 'Ala Ibni As-Sina*
- *Maqalah fi Al Mizaj*
- *Masail Hukmiyyah*
- *Maqalah fi Harakah Al Falaq*
- *Ma Khalafa fihi Al Farabi fi Aristha*

Telah meriwayatkan dari beliau Abu Muhammad bin Hauthillah, Abu Bakar bin Zhuhur, Abu Al Hasan Sahal bin Malik dan putranya Al Qadhi yang wafat pada tahun (622 H), Abul Qasim bin Ath-Thaylisan, Bundud atau Ibnu Bundud, Ustadz Abu Bakar Yahya Al Qurthubi, Abu Ja'far Ahmad bin Sabiq, dan Abul Rabi bin Salim Al Kala'i, akan tetapi tidak ada yang mendapatkan popularitas setelah Ibnu Rusyd.

Dia pun telah meriwayatkan dari Abul Qasim bin Basykal dan Abu Marwan Abdil Malik bin Masarrah, dan mengambil riwayatnya saat beliau di Sevilla juga tempat yang lainnya. Dia belajar kedokteran dari Abu Marwan Al Balansi dan Abu Ja'far Harun. Belajar fikih kepada Al Hafizh Al Faqih Abu Muhammad bin Rizq.

Wafatnya: Sebelumnya dia memiliki hubungan yang sangat baik dengan Al Manshur, akan tetapi hal itu tidak berjalan lama sehingga dia di tuduh sebagai zindiq dan atheis, akhrinya sikap Al Manshur pun berubah kepadanya, sehingga ia diasingkan ke Marakis (sebuah kota di Maroko), bahkan sebagian buku-bukunya dibakar, kemudian setelah beberapa lama Al Manshur kembali senang kepadanya, bahkan memberikan amnesti untuk kembali, akan tetapi dia tidak hidup lama setelah amnesti itu lebih dari satu tahun.

Dia wafat pada hari kamis bertepatan dengan tanggal 9 Shafar 595 H di Marakis, ketika itu dia berumur 75 tahun, inilah tahun yang menentukan bagi para pendukungnya. Sementara Ibnu Ushaiba'ah menyatakan bahwa dia wafat di awal tahun 595 H.

PENGANTAR PENULIS

Aku memuji Allah dengan segala pujian untuk-Nya, shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Rasul-Nya Muhammad SAW, keluarga dan kepada para sahabatnya semua.

Sesungguhnya tujuan saya dalam menulis kitab ini adalah memperkuat hapalan terhadap berbagai masalah hukum yang disepakati dan diperdebatkan beserta dalil-dalilnya, dan memberikan perhatian terhadap poin perbedaannya, yang sesuai dengan ushul dan kaidah fikih yang dapat membantu seorang mujtahid mencari hukum terhadap masalah yang tidak diungkap dalam syariat, kebanyakan masalah ini adalah bersifat tekstual dalam syariat, atau terkait dengan satu nash, bahkan ia adalah masalah yang disepakati, atau masalah yang masyhur diperdebatkan di kalangan para ulama fikih, dari zaman sahabat sampai masa tersebarnya taklid buta.

Sebelumnya saya ingin memaparkan beberapa methode yang digunakan untuk mengeluarkan hukum-hukum syariat, dan sebab-sebab timbulnya perbedaan pendapat dengan seringkas mungkin.

Methode yang digunakan untuk memahami hukum dari Nabi SAW pada dasarnya ada tiga:

1. Lafazh
2. Perbuatan
3. Ketetapan

Adapun hukum masalah yang tidak dijelaskan hukumnya oleh penetap hukum (baca: Allah dan Rasulullah), jumhur ulama berkata, "Sesungguhnya methode memahaminya adalah dengan qiyas," sementara Ahlu Azh-Zhahir berkata, "Qiyas dalam hukum syari'at adalah bathil, dan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh penetap hukum adalah tidak ada hukumnya, dan logika membuktikan hal ini, karena ragam kasus dan peristiwa yang terjadi dikalangan manusia tidak akan ada habisnya, sementara nash, perbuatan Rasulullah dan ketetapannya terbatas, maka mustahil sesuatu yang ada batasannya dihadapkan dengan sesuatu yang tidak ada batasannya."

Adapun lafazh-lafazh yang dapat dipahami untuk menentukan hukum terdiri dari tiga klasifikasi yang disepakati dan satu yang diperdebatkan.

Adapun tiga klasifikasi yang disepakati adalah :

1. Lafazh umum
2. lafazh khusus
3. Lafazh umum, namun yang dimaksud adalah khusus atau lafazh khusus, namun yang dimaksud adalah umum.

Dengan klasifikasi ini maka memuat:

1. Prioritas terhadap yang lebih tinggi dari yang lebih rendah (*at-tanbih bi al a'la 'ala al adna*).
2. Prioritas terhadap yang lebih rendah dari yang lebih tinggi (*at-tanbih bi al adna 'ala al a'la*).
3. Prioritas terhadap yang setara dengan yang setara (*at-tanbih bil musawi 'ala al musawi*).

Contoh lafazh umum, firman Allah SWT:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ

"*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3)

Sesungguhnya kaum muslim sepakat bahwa lafazh *Khinzir* (babi) mencakup semua macam babi selama tidak termasuk binatang yang diungkapkan secara *isytirak al ism* (kesatuan nama) seperti babi laut.

Contoh lafazh umum namun yang dimaksud adalah khusus adalah firman Allah SWT:

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم

"*Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 103).

Sesungguhnya kaum muslim sepakat bahwa zakat tidak diwajibkan pada semua jenis harta.

Contoh lafazh khusus namun yang dimaksud umum adalah firman-Nya:

فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ

"*Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah'.*" (Qs. Al Israa [17]: 23)

Ayat ini termasuk memberikan prioritas terhadap yang lebih tinggi dari yang lebih rendah, dengan demikian dari ayat ini dapat dipahami haramnya memukul dan mencela orang tua karena hal ini lebih menyakitkan dari berkata "ah."

Lafazh-lafazh yang menunjukan bahwa sesuatu harus dikerjakan ini terkadang diungkapkan dalam bentuk perintah, atau berita yang memiliki makna perintah, demikian pula dengan sesuatu yang dilarang terkadang diungkapkan dalam bentuk larangan atau dalam bentuk berita yang mengandung makna larangan.

Jika lafazh-lafazh ini datang dalam bentuk-bentuk seperti ini, apakah menunjukan bahwa sesuatu yang dituntutnya itu hukumnya wajib atau sunnah? atau hukumnya tertunda hingga ada dalil yang menunjukkan pada salah satu dari dua hukum tersebut?. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat, sebagaimana dipaparkan dalam kitab ushul fikih, demikian pula apakah bentuk larangan itu mengandung arti haram atau makruh, atau tidak menunjukkan salah satu darinya? Dalam masalah ini pun ada perbedaan pendapatnya.

Hal-hal yang terkait pada hukum terkadang berupa lafazh yang hanya menunjukan satu makna saja (yang dalam pembahasan ushul fikih dikenal dengan sebutan "Nash", dan tidak ada perbedaan pendapat dalam kewajiban mengamalkannya) dan terkadang menunjukkan kepada lebih dari satu makna, lafazh yang kedua ini ada dua macam:

1. Lafazh tersebut menunjukkan berbagai makna secara seimbang, yang dikenal dalam bahasan ushul fikih dengan istilah *mujmal*, dan tidak ada perbedaan pendapat bahwa lafazh ini tidak menunjukan satu hukum.

2. Lafazh yang menunjukan pada sebagian makna yang lebih banyak dari sebagian yang lainnya. Makna yang lebih banyak ini dinamakan *zhahir*, sementara makna yang lebih sedikit dinamakan *muhtamal*.

Jika makna tersebut diungkapkan secara mutlak terhadap berbagai makna maka dibawa pada makna yang *zhahir* hingga ada dalil yang menunjukan bahwa makna yang dimaksud adalah makna *muhtamal*, hal itu menyebabkan adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih mengenai lafazh-lafazh nash, tetapi semua itu datang dari tiga segi makna:

1. Dari segi lafazh yang mengandung banyak makna (*Al isytirak*).
2. Dari segi ragam makna yang disebabkan oleh *alif lam* yang ada pada satu lafazh, dengan demikian apakah yang dimaksud adalah seluruhnya atau sebagiannya?
3. Dari segi ragam makna dalam lafazh-lafazh perintah dan larangan.

Adapun methode keempat dalam memahami hukum syari'at adalah memahami bahwa penetapan terhadap sesuatu merupakan peniadaan untuk kebalikannya, demikian pula peniadaan hukum terhadap sesuatu merupakan penetapan bagi kebalikannya, atau lebih dikenal dengan sebutan *dalil khithab*, dan ini adalah landasan yang diperdebatkan, misalnya sabda Nabi SAW:

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ.

"*Dalam kambing yang digembalakan ada (kewajiban) zakat.*"

Sebagian ulama berpendapat tidak ada zakat pada kambing yang tidak digembalakan.

Adapun qiyas maknanya adalah menganalogikan hukum bagi masalah yang telah tetap dalam syari'at kepada sesuatu yang belum ada ketetapan hukumnya dalam syari'at karena adanya keserupaan dalam masalah yang telah ditetapkan hukumnya, atau karena adanya *Illat* (alasan) dalam kedua hal tersebut, dengan alasan itulah qiyas dalam hukum Islam terbagi dua; *qiyas syabah* dan *qiyas illat*.

Perbedaan antara qiyas dengan lafazh khusus namun yang dimaksud adalah umum adalah: Bahwa qiyas terjadi pada lafazh khusus yang dipahami kekhususannya, lalu yang lain dikaitkan kepadanya (maksudnya, yang tidak ditetapkan hukumnya dalam syari'at dianalogikan kepada yang *manthuq* [penunjukan lafazh terhadap hukum

sesuatu yang disebutkan dalam pembicaraan,ed] dari sisi penyerupaan diantara keduanya bukan dari sisi petunjuk lafazh), karena melekatkan sesuatu yang tidak ditetapkan hukumnya dalam syari'at kepada yang *manthuq* dari sisi petunjuk lafazh itu sendiri bukanlah qiyas, dan kedua hal ini sangat serupa karena keduanya sama-sama menganalogikan yang tidak dikomentari dalam syari'at kepada yang *manthuq*, dan karena itulah banyak ulama yang keliru dalam masalah ini.

Contoh qiyas, menganalogikan peminum khamer dengan orang yang menuduh zina dalam hukuman (*had*), demikian pula menganalogikan mahar dengan nishab pencurian dalam penetapan hukum potong tangan.

Sementara menganalogikan barang-barang riba kepada makanan pokok, atau kepada barang-barang yang ditakar, atau kepada makanan, semua ini masuk ke dalam masalah lafazh khusus namun yang dimaksud adalah umum, maka pikirkanlah dengan baik karena masalah ini agak sulit!

Masalah pertamalah yang pantas untuk diperdebatkan bagi madzhab Zhahiriyah, sementara masalah yang kedua tidak layak untuk dipertentangkan karena termasuk masalah ketaatan (ibadah) kepada sebuah dalil yang jelas, barangsiapa menentangnya maka ia telah menentang cara pengungkapan bahasa arab itu sendiri.

Adapun perbuatan (Nabi SAW), menurut mayoritas ulama termasuk salah satu methode untuk menetapkan hukum-hukum syari'at, sementara sebagian ulama berpendapat bahwa perbuatan sama sekali tidak menunjukan satu hukum tertentu karena tidak memiliki redaksi bahasa.

Para ulama yang berpendapat bahwa perbuatan Nabi SAW bisa menjadi landasan hukum, mereka berbeda pendapat tentang hukum yang dihasilkannya; Sebagian ulama berpendapat menunjukan wajib, dan sebagian yang lain berpendapat menunjukkan sunnah.

Sementara yang terpilih oleh para peneliti adalah jika perbuatan tersebut merupakan penjelas dari kewajiban yang bersifat *mujmal* (global), maka ia bersifat wajib; jika perbuatan tersebut merupakan penjelas dari sunnah yang bersifat *mujmal* maka ia menunjukan sunnah; lalu jika bukan merupakan penjelas dari sesuatu yang bersifat *mujmal*; jawabannya adalah jika ia termasuk hal-hal yang bersifat ibadah maka ia

termasuk sunnah, dan jika menunjukkan hal-hal yang mubah maka ia adalah mubah.

Adapun *iqrar* (ketetapan Nabi SAW), sesungguhnya ia menunjukan hukum boleh. Inilah berbagai methode yang dengannya diambil atau dipahami berbagai hukum.

Adapun ijma', sesungguhnya ia bersandar kepada empat methode di atas, hanya saja jika ijma' itu terjadi pada salah satunya yang tidak *qath'i*(pasti), maka ia akan berubah dari *zhan* (prasangka) menjadi *qath'i.*

Ijma' bukanlah landasan yang berdiri sendiri tanpa bersandarkan kepada salah satu methode di atas, jika tidak demikian berarti penetapan hukum tambahan dari yang telah Nabi SAW tetapkan.

Makna-makna yang dipahami dari berbagai methode ini ditetapkan kepada para *mukallaf* (orang dewasa) berupa perintah, larangan atau pilihan terhadap sesuatu.

Jika perintah dikeluarkan secara kuat dan berkaitkan dengan hukuman maka dinamakan Wajib, jika dipahami darinya adanya pahala tetapi tanpa disertai dengan ancaman jika meninggalkannya maka ia adalah *nadb* (sunnah).

Demikian pula larangan, jika dikeluarkan secara kuat dan berkaitan dengan hukuman maka ia dinamakan *muharram* (haram), lalu jika dipahami darinya sebuah anjuran untuk ditinggalkan tanpa ada kaitannya dengan hukuman maka dinamakan makruh.

Walhasil, hukum-hukum dari berbagai methode di atas ada lima; wajib, mandub (sunah), mahdzur (haram), makruh dan *mukhayar* atau mubah.

Sebab-sebab perbedaan dalam lafazh ada enam:

Pertama, adanya berbagai lafazh antara empat kemungkinan (maksudnya bisa merupakan lafazh umum yang dipahami khusus, atau khusus yang dipahami umum, atau umum yang dipahami umum, atau khusus yang dipahami khusus), atau antara memiliki *dalil khithab* dan tidak.

Kedua, istytirak (ragam makna) yang terjadi pada berbagai lafazh, bisa terjadi pada lafazh *mufrad* (tunggal), seperti *Qur'u* yang mengandung makna suci dan haid, demikian pula lafazh perintah apakah

dipahami wajib, atau sunah, dan lafazh larangan apakah dipahami haram atau makruh. Bisa pula terjadi dalam sebuah redaksi, seperti firman Allah:

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟

"*Kecuali orang-orang yang bertaubat*" (Qs. An-Nuur [24]: 5)

Apakah redaksi ini kembali kepada orang fasiq saja, atau kembali kepada fasiq dan saksi, maksudnya taubat itu bisa menghilangkan kefasikkan dan bisa menghapus larangan bersaksi bagi orang yang pernah menuduh zina.

Ketiga, perbedaan *i'rab.*

Keempat, kategori sebuah lafazh antara hakikat atau majaz, bisa karena adanya satu lafazh yang dibuang, tambahan, mendahulukan yang terakhir, mengakhirkan yang pertama, atau kategori lafazh antara hakikat dan *isti'arah* (personifikasi).

Kelima, mutlaq-nya satu lafazh pada satu kesempatan, dan *muqayyad* (terikat) pada kesempatan lain, seperti *mutlaq*-nya lafazh *ar-raqabah* pada satu kesempatan, dan *muqayyad* lafazh tersebut dengan keimanan pada kesempatan lainnya.

Keenam, adanya kontradiksi antara berbagai methode dalam memahami hukum; maksudnya kontradiksi antara lafazh, perbuatan, ketetapan, atau bahkan qiyas, demikian pula adanya kontradiksi dari tiga jalan di atas (maksudnya kontradiksi antara ucapan dengan perbuatan, atau dengan ketetapan atau qiyas, demikian pula adanya kontradiksi antara perbuatan dengan ketetapan atau qiyas, bisa pula kontradiksi antara ketetapan dengan qiyas).

Al Qadhi (penulis) berkata, "Setelah kami menyebutkan semua hal ini secara umum, maka marilah kita mulai pembahasan dengan memohon pertolongan kepada Allah, kita mulai dengan kitab Thaharah seperti kebiasaan para ulama."

كتاب الطهارة من الحدث

PEMBAHASAN TENTANG BERSUCI DARI HADATS

Kaum muslim sepakat bahwa bersuci secara hukum ada dua macam; bersuci dari hadats dan bersuci dari najis.

Mereka pun sepakat bahwa bersuci dari hadats terbagi tiga bagian; wudhu, mandi junub, dan tayammum sebagai pengganti keduanya, dalilnya adalah ayat tentang wudhu yang mencakup semuanya, sekarang kita mulai dengan wudhu.

كتاب الوضوء

KITAB WUDHU

Masalah ini terangkum dalam lima bab:

Bab I

Dalil Kewajiban Wudhu

Dalil diwajibkannya wuhdu adalah Al Qur`an, sunnah dan ijma'.

Al Qur`an:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Kaum muslim sepakat bahwa menunaikan seruan ini adalah wajib hukumnya bagi setiap orang yang diwajibkan shalat jika sudah masuk waktunya.

Adapun Sunnah: Sabda Rasulullah SAW:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طَهُوْرٍ وَلاَ صَدَقَةً مِنْ غُلُوْلٍ.

"Allah tidak akan menerima shalat tanpa bersuci, dan sedekah dari hasil khianat"[1]

Demikian pula sabda beliau:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

"Allah tidak akan menerima shalat orang yang berhadats sehingga dia berwudhu."[2]

Adapun ijma': Tidak dinukil dari salah seorang muslim pun adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini, seandainya ada perbedaan pendapat maka akan dinukil, karena kebiasaan menuntut hal itu.

Lalu kepada siapakah wudhu itu diwajibkan, sesungguhnya ia diwajibkan kepada orang baliqh yang berakal, hal ini telah ditetappkan dengan Sunnah dan ijma'.

Sunnah, tepatnya adalah sabda Rasulullah SAW:

"Qalam diangkat dari tiga orang," lalu beliau menyebutkan diantaranya, *"Anak kecil hingga ia bermimpi (jima') dan orang gila hingga dia sadar."*[3]

---

1 Sanadnya *shahih*. HR. Abu Daud (59), An-Nasa'i (1/87, 88) (5/56), Ibnu Majah (271), Ahmad (5/74, 75), Ath-Thayalisi (1319), Abu Awanah (1/235), dan Al Baihaqi (1/42, 23) semuanya dari hadits Usamah bin Umair, dalam masalah ini pun ada hadits dari Anas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (273), Abu Awanah (1/235), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Muslim (224), At-Tirmidzi (1), Ahmad (2/20, 39, 51), juga dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Abu Awanah (1/236).

2 *Shahih*. HR. Al Bukhari (135, 6954), Ahmad (2/308), Al Baihaqi (1/171), semuanya dari hadits Abu Hurairah, sementara lafazh Al Bukhari adalah:

لاَ تُقْبَلُ صَلاَةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"Tidak diterima shalat orang yang berhadats sehingga dia berwudhu."

3 *Shahih*. HR. Abu Daud (43980, An-Nasa'i (6/156), Ibnu Majah (2041), Ahmad (6/100, 101, 144), Ad-Darimi (2/171), Ibnu Al Jarud (148) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, yang semuanya diriwayatkan dari hadits Aisyah, dalam masalah ini pun ada hadits Ali yang diriwayatkan oleh Abu Daud (4401, 4402, 4403), At-Tirmidzi (1423), Ahmad (1/154, 158), Ath-Thayalisi (90) dan dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/258), (2/59).

Adapun ijma', sesungguhnya tidak dinukil termasuk perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Ulama fikih berbeda pendapat, apakah Islam diantara syarat kewajibannya? sebenarnya ini masalah yang tidak banyak dibutuhkan dalam fikih, karena berhubungan dengan hukum akhirat.

Adapun kapan diwajibkan? Wudhu diwajibkan jika hendak melakukan shalat, atau seorang hendak melakukan sesuatu dimana wudhu merupakan salah satu syaratnya, walaupun tidak berkaitan dengan waktu.

Kewajibannya jika masuk waktu shalat bagi orang yang berhadats adalah sesuatu yang tidak diperdebatkan, berlandaskan kepada firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat...*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Dengan demikian Allah mewajibkan wudhu jika hendak melakukan shalat, dan diantara syarat shalat adalah masuknya waktu shalat.

Lalu dalil kewajibannya jika hendak melakukan berbagai perbuatan yang salah satu syaratnya adalah wudhu akan dibahas nanti jika menyebutkan berbagai amalan-amalan tersebut, dan perbedaan pendapat di kalangan ulama tentangnya.

Bab II

Tata Cara Berwudhu

Landasan tata cara wudhu adalah praktek yang dijelaskan dalam firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ
إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai*

dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki." (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Demikian pula yang dijelaskan dalam berbagai riwayat *shahih* tentang tata cara wudhu Nabi SAW.

Dalam bab ini ada 12 masalah populer yang terkait dengannya dan sebagai pokok-pokok masalah, yang intinya adalah masalah syarat, rukun, tata cara dan jumlah, dan penentuan batasan yang dibasuh dan diusap dengan berbagai ketentuan hukumnya.

Masalah pertama: Syarat (niat wudhu)

Para ulama di berbagai negeri berbeda pendapat, apakah niat merupakan syarat sahnya wudhu? Padahal sebelumnya mereka sepakat bahwa niat merupakan syarat dalam berbagai praktek ibadah, berlandaskan kepada firman Allah SWT,

وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ

"*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus.*" (Qs. Al Bayyinah [98]: 5)

Sabda Nabi SAW,

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.

"*Sesungguhnya (keabsahan) amal itu tergantung pada niat.*"[4] Hadits ini masyhur.

Sebagian ulama berpendapat bahwa niat adalah syarat wudhu, ini adalah pendapat Imam Syafi'i, Malik, Ahmad, Abu Tsaur dan Daud.

---

4 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1, 54, 2529, 3898, 5070, 6689, 6953), Muslim (1907), Abu Daud (2201), At-Tirmidzi (1647), An-Nasa'i (1/58) (4/158), Ibnu Majah (4227), Ahmad (1/25, 52), Ath-Thayalisi (37), Al Humaidi (28), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (64), Al Baihaqi (4/235) (6/331) (7/241) semuanya dari hadits Umar bin Khaththab.
Faidah: Abdurrahman bin Mahdi berkata, "Hendaknya bagi setiap orang yang ingin menulis buku memulainya dengan hadits ini sebagai peringatan bagi setiap penuntut ilmu agar meluruskan niat."

Sementara sebagian yang lainnya berpendapat bahwa niat bukanlah syarat, ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Ats-Tsauri.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menentukan wudhu antara ibadah *mahdhah* (maksudnya, ibadah yang tidak bisa dipahami secara akal, ia merupakan bentuk ketaatan saja seperti shalat dan yang lainnya) dan ibadah *ghair mahdhah* (yang bisa dipahami secara akal) seperti membasuh najis, pada dasarnya mereka tidak berbeda pendapat bahwa ibadah *mahdhah* membutuhkan niat, adapun ibadah yang dipahami akal tidak membutuhkan niat, sementara wudhu ada diantara dua macam ibadah ini, karena itulah terjadi perbedaan pendapat, maksudnya karena wudhu berada diantara ibadah dan membersihkan, sementara fikih mempertimbangkan mana yang lebih serupa diantara keduanya sehingga mengambil salah satunya.

Masalah kedua: Hukum (membasuh kedua tangan)

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum membasuh kedua tangan sebelum memasukannya ke dalam tempat (kolam) air wudhu, sebagian ulama berpendapat sesungguhnya hal itu termasuk sunnah wudhu secara mutlak walaupun ia meyakini bahwa tangannya bersih, ini pendapat di kalangan madzhab Maliki dan Syafi'iyah, yang lain berpendapat *mustahab* (dianjurkan) bagi orang yang ragu apakah tangannya bersih, inilah pendapat yang diriwayatkan dari Malik, ada juga yang berpendapat sesungguhnya membasuh tangan wajib bagi orang yang baru bangun tidur, inilah pendapat Daud dan murid-muridnya, lalu sebagian ulama lain membedakan antara tidur malam dan siang hari, mereka mewajibkannya pada tidur malam dan tidak wajib pada tidur di siang hari, inilah pendapat Ahmad, ringkasnya dalam masalah ini ada empat pendapat:

1. Sunah secara mutlak.

2. Dianjurkan bagi yang ragu-ragu.

3. Wajib bagi yang baru bangun tidur.

4. Wajib bagi yang baru bangun tidur malam dan tidak wajib untuk tidur siang.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami hadits *shahih* yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الإِنَاءِ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

"Jika salah seorang dari kalian bangun tidur, maka hendaklah dia membasuh tangannya sebelum memasukannya ke dalam wadah, karena seseorang diantara kalian tidak mengetahui dimana tangannya berada saat tidur."[5]

Dalam sebagian riwayat, "*Hendaklah ia membasuhnya sebanyak tiga kali.*"

Ulama yang tidak melihat adanya kontradiksi antara tambahan dalam hadits ini dengan ayat wudhu, dia memahami perintah untuk membasuh kedua tangan dalam hadits ini adalah wajib, dan menjadikannya sebagai salah satu rukun wudhu.

Ulama yang memahami kata *al bayaat* dengan makna tidur malam, mereka berpendapat kewajiban itu hanya berlaku untuk tidur malam, sementara ulama yang berpendapat bahwa lafazh tersebut bersifat umum untuk setiap tidur, menjelaskan bahwa kewajiban membasuh tangan berlaku untuk setiap bangun tidur, baik siang maupun malam.

Adapun ulama yang berpendapat adanya kontradiksi antara hadits dengan ayat karena makna zhahir ayat wudhu mengandung makna *hashr* (pembatasan kefardhuan wudhu), maka cara mengkompromikannya adalah mengeluarkan lafazh perintah dari zhahir ayat yang menunjukkan wajib kepada sunah.

---

[5] *Shahih.* HR. Muslim (278), Abu Daud (105), An-Nasa'i (1/6, 99), dan dalam *Al Kubra'* (1, 153), Ahmad (2/241, 265, 284, 348, 382, 403, 455, 471), Ad-Darimi (766-Ar-Rayyan) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (99, 145) semuanya dengan menyebutkan ungkapan tiga kali, dan diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (24), dan Ibnu Majah (393) dengan menyebutkan ungkapan "Dua kali atau tiga kali." Diriwayatkan pula oleh Al Bukhari tanpa menyebutkan jumlah, Malik dalam *Al Muwatha`* (37), Ahmad (2/316, 395, 465, 507) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (100), dalam masalah ini pun ada riwayat dari Ibnu Majah (395), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (394) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (146).

Ulama yang berpendapat kuatnya anjuran karena Rasulullah melakukannya secara terus menerus, mereka berkata, "Sesungguhnya hal itu termasuk sunnah yang dikuatkan," sementara orang yang tidak meyakini kuatnya anjuran, mereka berkata, "Sesungguhnya hal itu hanya sebatas *mustahab* (anjuran semata)," semua ini jika mereka yakin bahwa kedua tangannya bersih (maksudnya bagi yang menyatakan sunnah, dan yang menyatakan *nadb*).

Adapun ulama yang berpendapat tidak adanya alasan membawa hadits ini ke dalam lafazh khusus yang bermaksud umum, mereka berpendapat bahwa hadits ini khusus bagi orang yang bangun tidur, sementara orang yang menjadikan "ragu" sebagai *illat* (alasan hukum) dan memahaminya ke dalam lafazh khusus bermaksud umum, mereka berpendapat bahwa hadits ini berlaku pula bagi orang yang ragu, karena orang ragu memiliki kedudukan sama dengan orang tidur.

Nampaknya hadits ini tidak bermaksud membahas hukum membasuh telapak tangan saat berwudhu, akan tetapi membahas air yang digunakan dalam berwudhu jika disyaratkan dalam keadaan suci.

Adapun riwayat yang dinukil bahwa Rasulullah SAW sering membasuh kedua telapak tangannya sebelum memasukannya ke dalam wadah air, bisa saja dipahami bahwa membasuh kedua telapak tangan di awal merupakan tata cara dalam berwudhu, bisa pula membahas hukum air (maksudnya, agar tidak terkena najis, atau tidak ada keraguan di dalamnya ketika kita menyatakan bahwa keraguan itu memiliki pengaruh hukum).

Masalah ketiga: Tentang rukun (berkumur dan *istinsyaq*)

Para ulama berbeda pendapat tentang berkumur dan *istinsyaq* (memasukkan air ke hidung) dalam wudhu menjadi tiga pendapat:

1. Keduanya termasuk sunnah dalam berwudhu, ini adalah pendapat Malik, Syafi'i, dan Abu Hanifah.

2. Keduanya adalah fardhu, inilah pendapat Ibnu Abi Laila, dan pengikut murid Daud.

3. Sesungguhnya *istinsyaq* adalah wajib sementara berkumur adalah sunah, ini adalah pendapat Abu Tsaur, Abu Ubaidah, dan sekelompok dari Azh-Zhahiri.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami berbagai hadits yang membahas tentang hal ini, apakah merupakan tambahan yang kontradiksi dengan ayat wudhu.

Ulama yang meyakini bahwa jika tambahan ini dipahami wajib maka akan menyebabkan kontradiksi, karena ayat tersebut menguraikan rukun wudhu pula. Saat itu mereka mengeluarkan hukum wajib kepada sunah. Sementara ulama yang tidak meyakini adanya kontradiksi memahaminya secara zhahir, yaitu wajib.

Dan ulama yang menganggap setara antara ucapan dan perbuatan ketika memahami hal ini, mereka tidak membedakan antara berkumur dan *istinsyaq* (keduanya wajib).

Adapun ulama yang memahami bahwa ucapan mengandung hukum wajib sementara perbuatan mengandung hukum sunah, mereka membedakan antara berkumur dengan *istinsyaq*, lebih jelasnya berkumur dinukil dari perbuatan Nabi SAW, sementara *istinsyaq* keluar dari ucapan dan perbuatannya, yaitu sabda beliau:

إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لِيَنْثِرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ.

"*Jika salah seorang dari kalian berwudhu, maka masukanlah air ke hidungnya dan keluarkanlah, dan barangsiapa hendak beristijmar (bersuci dengan batu), maka lakukanlah secara ganjil.*"[6] (HR. Malik dalam *Al Muwaththa*, dan Al Bukhari dalam *Shahih*nya dari hadits Abu Hurairah)

Masalah keempat: Batasan membasuh muka

Para ulama telah sepakat bahwa membasuh muka secara umum termasuk rukun wudhu, berdasarkan firman Allah :

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

"*Maka basuhlah mukamu.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

---

6 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (162), Muslim (237), dan Abu Daud (140) tanpa menyebutkan "Barang siapa ber-*istijmar* (bersuci dengan batu) maka lakukanlah dengan ganjil", diriwayatkan pula oleh An-Nasa'i (1/65), Ahmad (2/242, 278, 463), dan Malik dalam Al Muwaththa' (1 19), dan Al Humaidi (957).

Mereka berbeda pendapat pada tiga masalah membasuh bagian antara jambang dengan telinga, membasuh jenggot yang terurai dan mereraikannya.

Pendapat yang masyhur di kalangan madzhab Maliki, bahwa kulit tak berbulu antara jambang dan telinga termasuk wajah, dalam madzhab itu pun diungkapkan adanya perbedaan antara orang yang tidak berjenggot dengan yang berjenggot, jadi dalam madzhab Maliki ada tiga pendapat. Sementara Abu Hanifah memasukannya ke dalam bagian wajah.

Adapun jenggot yang terurai, Imam Malik berpendapat wajib mengucurkan air kepadanya, sementara Abu Hanifah tidak mewajibkannya, demikian pula Syafi'i dalam salah satu pendapatnya.

Sebab perbedaan pendapat dalam dua masalah ini adalah ketidakjelasan apakah wajah mencakup dua tempat ini atau tidak. Adapun menyelah-nyelahi jenggot, madzhab Maliki berpendapat bahwa hal itu tidak wajib, ini pun dikatakan oleh Abu Hanifah dan Syafi'i, sementara Ibnu Abdil Hakim dan pengikut Malik mewajibkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam ke-*shahih*-an riwayat yang memberikan perintah untuk menyelah-nyelahi jenggot, bahkan kebanyakan dari *atsar* tersebut tidak *shahih*, selain itu riwayat-riwayat *shahih* yang menjelaskan tata cara wudhu Rasulullah SAW tidak menjelaskan penyelah-nyelahan jenggot.

Masalah kelima: Batasan membasuh kedua tangan

Para ulama bersepakat bahwa membasuh kedua tangan dan kedua siku hukumnya fardhu dalam berwudhu, berdasarkan firman Allah:

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"*Dan tanganmu sampai dengan siku.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Para ulama berbeda pendapat dalam membasuh siku:

1. Jumhur ulama, yakni Imam Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat wajib membasuhnya.

2. Ahlu zhahir dan sebagian ulama di kurun terakhir dari kalangan pengikut Malik, juga Ath-Thabari berpendapat tidak wajib membasuhnya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami *istytirak* (ragam makna) pada huruf (إِلَى) dan kata (الْيَد) dalam bahasa arab.

Maksudnya huruf (إِلَى) terkadang bermakna sampai, dan terkadang bermakna beserta, demikian pula "tangan" dalam bahasa arab mengandung tiga makna: telapak tangan saja, telapak tangan beserta siku, telapak tangan beserta siku dan lengan atas.

Ulama yang berpendapat bahwa (إِلَى) di sini maknanya beserta, atau memahami bahwa yang dimaksud dengan (الْيَد) adalah tiga anggota di atas, mereka berpendapat bahwa siku wajib dibasuh.

Adapun ulama yang memahami bahwa (إِلَى) di sini maknanya sampai, dan melihat bahwa yang dimaksud (الْيَد) adalah yang dibawah lengan, mereka pun berpendapat bahwa batasan ini tidak masuk ke dalam bagian yang dibatasi, jadi mereka tidak mewajibkan membasuh siku.

Muslim meriwayatkan dalam *Kitab Shahih*-nya dari Abu Hurairah:

أَنَّهُ غَسَلَ يَدَهُ الْيُمْنَى حَتَّى أَشْرَعَ فِي الْعَضُدِ، ثُمَّ الْيُسْرَى كَذَلِكَ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى حَتَّى أَشْرَعَ فِي السَّاقِ، ثُمَّ غَسَلَ الْيُسْرَى كَذلِكَ، ثُمَّ قَالَ: هكَذَا رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Bahwa beliau SAW membasuh tangan kanannya hampir ke lengan atasnya, kemudian tangan kiri seperti demikian, kemudian membasuh kaki kanannya hampir ke betis, kemudian membasuh yang kiri seperti demikian, Abu Hurairah berkata, 'Demikianlah aku melihat Rasulullah berwudhu'."[7]

Ini adalah hujjah bagi kelompok yang mewajibkan membasuh siku, karena jika ada satu lafazh mengandung dua makna, maka kita tidak

---

[7] *Shahih.* HR. Muslim (246), Ahmad (2/400) dengan lafazh yang sama, dan Al Baihaqi (1/57).

boleh mengambil salah satunya kecuali ketika ada dalil yang menentukannya, walaupun pada dasarnya lafazh (إِلَى) dalam bahasa arab lebih zhahir mengandung makna sampai daripada beserta, demikian pula (اليد) lebih zhahir mengandung makna sesuatu yang ada di bawah lengan atas daripada sesuatu yang ada di atas lengan atas.

Walhasil orang yang tidak mewajibkannya lebih kuat dari sisi petunjuk lafazh, sementara yang mewajibkannya lebih jelas dari sisi *atsar*, kecuali jika *atsar* tersebut dipahami mengandung makna sunnah.

Jadi, masalah ini bersifat *muhtamal* (mengandung banyak kemungkinan) sebagaimana Anda lihat. Yang lain berpendapat jika batasan ini termasuk jenis yang dibatasi maka ia masuk ke dalam hukumnya.

Masalah keenam: Batasan mengusap kepala

Para ulama telah sepakat bahwa mengusap kepala termasuk kefardhuan wudhu, lalu mereka berbeda pendapat tentang batasan yang dianggap cukup.

1. Malik berpendapat sesungguhnya yang wajib adalah mengusap semuanya.

2. Sementara Syafi'i, sebagian pengikut Maliki dan Abu Hanifah berpendapat bahwa yang fardhu adalah mengusap sebagian. Diantara pengikut imam Malik ada yang membatasinya dengan 1/3, ada pula yang membatasainya dengan 2/3, lalu Abu Hanifah membatasi dengan 1/4, dan membatasi luas tangan yang digunakan untuk mengusap, dia berkata, "Bahwa mengusap dengan kurang dari tiga jari adalah tidak cukup (tidak sah)", sementara imam Syafi'i tidak membatasi luas tangan, demikian pula yang luas, yang diusap.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya *isytirak* (ragam makna) pada huruf *baa`* dalam bahasa arab, seperti firman Allah:

تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ

"*Yang menghasilkan minyak.*" (Qs. Al Mukminuun [23]: 20).

Terkadang mengandung makna *zaidah* (tambahan) bagi orang yang membacanya dengan ungkapan (تُبِتَ), maksudnya dengan huruf *taa`* yang didhamahkan dan huruf *baa`* yang dikasrahkan, yang diambil dari kata (أَنْبَتَ).

Terkadang menunjukan makna sebagian seperti perkataan seseorang: أَخَذْتُ بِثَوْبِهِ (aku mengambil sebagian bajunya), dan tidak ada alasan untuk mengingkari ungkapan seperti ini dalam bahasa arab (maksudnya, bahwa huruf *baa`* mengandung makna sebagian), ini adalah pendapat ulama nahwu Kufah.

Ulama yang berpendapat bahwa huruf *baa`* adalah *zaidah*, mereka mewajibkan mengusap semua kepala, padahal makna yang terkandung dalam *zaidah* tersebut adalah penguat, sementara orang yang berpendapat menunjukan sebagian, mereka mewajibkan sebagian kepala, mereka berargumentasi pula dengan hadits Mughirah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ

"Sesungguhnya Nabi SAW berwudhu, lalu mengusap depan kepala dan di atas serbannya."[8] (HR. Muslim)

Jika kita mengakui bahwa huruf *baa`* di sini mengandung makna *Zaidah*, tetap saja ada kemungkinan lain, yaitu apakah yang wajib dibasuh itu permulaan kepala atau batas akhir yang bernama kepala.

Masalah ketujuh: Jumlah (Tiga kali-tiga kali dalam berwudhu)

Para ulama telah bersepakat bahwa membasuh anggota badan hanya wajib satu kali jika mencukupi, sementara yang kedua dan ketiga adalah sunnah, dengan dalil hadits *shahih*:

أَنَّهُ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً

"Bahwa beliau SAW berwudhu satu kali-satu kali."[9]

---

[8] *Shahih*. HR. Muslim (274), Abu Daud (150), At-Tirmidzi (100), An-Nasa`i (1/63, 76), Ahmad (4/244, 274, 248, 249, 255), Ath-Thayalisi (1/56), Al Humaidi (757), Abu Awanah (1/259), Ibnu Al Jarud (83), dan Al Baihaqi (1/58, 60).

[9] *Shahih*. HR. Al Bukhari (157), dengan lafazh:

تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

"Beliau SAW berwudhu dua kali-dua kali."[10]

أَنَّهُ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا

"Bahwa beliau SAW berwudhu tiga kali-tiga kali."[11]

Dan karena sesungguhnya perintah hanya menuntut satu kali (maksudnya perintah membasuh dalam ayat wudhu).

Lalu para ulama berbeda pendapat dalam jumlah mengusap kepala, apakah ada keutamaan dalam mengulangnya?

1. Imam Syafi'i berpendapat bahwa barangsiapa berwudhu tiga kali-tiga kali maka hendaknya ia pun mengusap kepala tiga kali

2. Sementara kebanyakan para ulama fikih berpendapat tidak ada keutamaan dalam mengulang usapan kepala.

تَوَضَّأَ النَّبِيُّ مَرَّةً مَرَّةً

"Nabi SAW berwudhu satu kali-satu kali."
Diriwayatkan pula oleh Abu Daud (138), At-Tirmidzi (42), An-Nasa`i (1/73), Ibnu Majah (411), dengan lafazh:

رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ تَوَضَّأَ غَرْفَةً غَرْفَةً

"Aku melihat Rasulullah SAW berwudhu dengan satu gayung-satu gayung."
Semua ini dari hadits Ibnu Abbas.

10 *Shahih*. HR. Al Bukhari (158), dengan lafazh:

أَنَّ النَّبِيَّ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

"Sesungguhnya Nabi berwudhu dua kali-dua kali."
Demikian pula Ahmad (4/41), dalam masalah ini pun ada hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Abu Daud (136), At-Tirmidzi (43), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1094/Al Ihsan), Al Hakim (1/150) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, dan dari hadits Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Al Hakim (1/150), juga Ath-Thabrani dalam *Musnad Asy-Syamiyyin* (1111), dan dari Ali yang diriwayatkan oleh Ahmad (1/125).

11 Ungkapan ini diriwayatkan dari hadits Abdullah bin Umar, sesungguhnya beliau berwudhu tiga kali-tiga kali dan disandarkan kepada Nabi SAW. HR. An-Nasa`i (1/62-63), Ibnu Majah (414), Ahmad (1/372) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Majah (1092/*Al ihsan*).

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menerima tambahan yang ada pada satu hadits, jika diriwayatkan dari satu jalur periwayatan maka kebanyakan ulama tidak akan memandangnya, karena kebanyakan hadits yang menjelaskan bahwa Rasulullah SAW berwudhu tiga kali-tiga kali datang dari hadits Utsman juga yang lainnya, dan dalam kebanyakan riwayat tersebut dinukil keterangan bahwa beliau hanya mengusap satu kali, padahal pada sebagian riwayat dari Utsman tentang tata cara wudhu Nabi SAW diungkapkan:

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا

"Sesungguhnya beliau SAW mengusap kepalanya sebanyak tiga kali."[12]

Imam Syafi'i memperkuat wajibnya menerima tambahan ini dengan keumuman riwayat yang menjelaskan bahwa beliau SAW berwudhu satu kali-satu kali, dua kali-dua kali, atau tiga kali-tiga kali, karena yang dipahami dari ungkapan ini —walaupun dari lafazh sahabat— adalah memahaminya untuk segenap anggota wudhu, hanya saja riwayat tambahan tersebut tidak terdapat dalam *Ash-Shahihain*, karenanya jika riwayat tersebut *shahih* maka wajib diambil, dengan alasan bahwa sesuatu yang tidak dijelaskan maka bukanlah hujjah bagi yang menyebutkannya.

Kemudian kebanyakan ulama menetapkan wajib dalam memperbaharui air untuk mengusap kepala dengan landasan qiyas terhadap anggota wudhu yang lain, dan diriwayatkan dari Ibnu Majisyyun, bahwa dia berkata, "Jika airnya sudah habis maka rambut diusap dengan basahan jenggot," inilah pendapat yang dipilih oleh Hubaib, Malik, dan Syafi'i.

Dalam tata cara mengusap kepala dianjurkan mengawalinya dari depan kepala, lalu dilusapkan sampai ke belakang kepala, kemudian membalikannya ke tempat semula, hal ini berdasarkan hadits *shahih* dari Abdullah bin Zaid,[13] namun sebagian ulama memilih mengawalinya dari akhir, ini pun diriwayatkan dari tata cara wudhu beliau SAW dari hadits

---

[12] *Shahih.* HR. Abu Daud (110), Ad-Daruquthni (1/91), Al Albani berkata dalam *Shahih Abu Daud*, "*Hasan Shahih.*"

[13] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (185), Muslim (235), Abu Daud (118), At-Tirmidzi (32), An-Nasa'i (1/71), Ibnu Majah (434), dan Ahmad (4/38, 39).

Rubayyi' binti Muawwidz,[14] hanya saja hadits tersebut tidak ada dalam *Ash-Shahihain*.

Masalah kedelapan: Batasan mengusap serban

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum mengusap serban:

1. Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Al Qasim bin Salam, dan sekelompok ulama membolehkannya.

2. Sementara sekelompok ulama yang lain tidak membolehkannya, diantara mereka adalah Malik, Syafi'i, dan Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam kewajiban mengamalkan *atsar* yang menjelaskan hal itu dari hadits Al Mughirah dan yang lainnya:

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ

"Bahwa Nabi SAW mengusap depan kepala dan di atas serbannya."[15]

Dan dengan dasar qiyas kepada mengusap *khuf*, karena itulah kebanyakan dari mereka menyaratkan memakainya dalam keadaan suci.

Para ulama yang tidak menerima hadits ini beralasan karena haditsnya tidak *shahih*, atau karena bertentangan dengan zhahir ayat (maksudnya perintah untuk mengusap kepala), atau karena pengamalannya tidak terkenal bagi ulama yang mensyaratkan terkenal jika mengamalkan hadits *ahad*, khususnya di Madinah seperti yang telah

---

14 *Hasan*. HR. Abu Daud (126), At-Tirmidzi (33) dia berkata, "Hadits hasan", sementara hadits Abdullah bin Zaid lebih *shahih* dari hadits ini, dan lebih baik sanadnya, Syaikh Ahmad Syakir mengomentarinya dengan berkata, "At-Tirmidzi menilainya *hasan* dengan alasan karena bertentangan dengan hadits Abdullah bin Zaid, akan tetapi keduanya terjadi pada dua peristiwa yang berbeda, maka tidak ada kontradiksi diantara keduanya sehingga membutuhkan *tarjih* (pengunggulan), Nabi SAW pernah mengawalinya dari depan dan pernah pula dari belakang, dan keduanya boleh dilakukan", demikian pula Ibnu Majah meriwayatkan secara ringkas (440) yang di dalamnya tidak ada mengusap kepala, dan hadits ini dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

15 *Shahih*. HR. Muslim (274), Abu Daud (150), At-Tirmidzi (100), An-Nasa'i (1/63, 76), Ahmad (4/244, 274, 248, 249, 255), Ath-Thayalisi (1/56), Ath-Thayalisi(799), dan Abu Awanah (1/259).

dimaklumi pada madzhab Maliki yang mensyaratkan pengamalan telah populer, padahal hadits tersebut diriwayatkan oleh Muslim.

Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Itu adalah hadits yang *Ma'lul* (cacat)", dan dalam sebagian jalur periwayatannya diungkapkan, "*Bahwa beliau SAW mengusap serbannya*" tanpa menyebutkan kata depan kepala, karena itulah sebagian ulama tidak mensyaratkan mengusap depan kepala ketika mengusap serban, dengan alasan tidak mungkin hukum asal dan pengganti bersatu dalam satu perbuatan.

Masalah kesembilan: Rukun (Mengusap telinga)

Para ulama berbeda pendapat tentang mengusap telinga, apakah sunnah atau wajib? Apakah airnya mesti diperbaharui atau tidak?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa hal itu wajib, dan mesti memperbaharui air, diantara yang menyatakan seperti itu adalah sebagian ulama pengikut Maliki, dan mereka mengaku bahwa itulah madzhab Maliki dengan alasan pendapatnya yang menyatakan bahwa telinga termasuk kepala.

2. Sementara Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat mengusapnya adalah wajib hanya saja mengusapnya bersamaan dengan kepala dengan satu basuhan air.

3. Imam Syafi'i berkata, "Mengusapnya adalah sunnah dengan memperbaharui air," pendapat ini pun dipegang oleh sebagian pengikut Imam Malik, mereka pun mengaku bahwa ini adalah pendapat Malik dengan alasan perkataannya, "Hukumnya adalah sama dengan hukum berkumur."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami *atsar* tentang hal itu (tentang mengusap telinganya Nabi SAW) apakah merupakan tambahan terhadap apa yang ada dalam Al Qur'an tentang mengusap kepala, maka hukumnya adalah sunnah jika dirasakan adanya kontradiksi antara hadits dan ayat, atau sebagai penjelas terhadap masalah *mujmal* (global) dalam Al Qur'an sehingga dipahami wajib.

Walhasil ulama yang mewajibkan menjadikannya sebagai penjelas bagi sesuatu yang *mujmal* dalam Al Qur'an, sementara yang tidak mewajibkan menjadikannya sebagai tambahan seperti berkumur, dan

atsar-atsar yang menjelaskannya cukup banyak,[16] walaupun tidak ada dalam *Ash-Shahihain*, hanya saja hal itu masyhur dalam pengamalan.

Adapun perbedaan pendapat mereka tentang memperbaharui air disebabkan oleh kategori telinga; apakah ia merupakan anggota wudhu secara menyendiri atau merupakan bagian dari kepala.

Dan ada sebagian ulama yang pendapatnya *syadz* (janggal), mereka mengatakan bahwa telinga dibasuh berbarengan dengan muka, yang lainnya berpendapat bagian dalamnya dibasuh bersama kepala, sementara bagian luarnya dibasuh bersamaan dengan wajah, hal itu disebabkan oleh kategori telinga apakah bagian dari kepala atau bagian dari muka, ini semua tidak berarti karena *atsar* yang masyhur adalah mengamalkan

---

[16] Diantaranya:

1. Hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ ظَاهِرِهَا، وَبَاطِنِهَا.

"Sesungguhnya Nabi saw mengusap kepala dan kedua telinganya, luar dan dalamnya." HR. At-Tirmidzi (36), An-Nasa`i (1/74), Ibnu Majah (439), dan Ad-Daruquthni (1/106) dan sanadnya *hasan.*

2. Hadits Mukdam bin Ma'dikarib:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ وَأُذُنَيْهِ ظَاهِرِهَا، وَبَاطِنِهَا وَأَدْخَلَ أُصْبُعَيْهِ فِي جُحْرَي أُذُنَيْهِ.

"Sesungguhnya Nabi saw mengusap kepala dan kedua telinganya, luar dan dalamnya, dan memasukan kedua jarinya ke dalam dua lubang telinganya." (HR. Abu Daud (121), Ibnu Majah secara ringkas (442).) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

3. Hadits Ar-Rabi' binti Mu'awwidz, dia berkata:

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِينَا فَحَدَّثَتْنَا أَنَّهُ قَالَ اسْكُبِي لِي وَضُوءًا، فَذَكَرَتْ وُضُوءَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ فِيهِ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلاَثًا، وَوَضَّأَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا، وَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مَرَّةً، وَوَضَّأَ يَدَيْهِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّتَيْنِ، يَبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ رَأْسِهِ ثُمَّ بِمُقَدَّمِهِ وَبِأُذُنَيْهِ كِلْتَيْهِمَا ظُهُورِهِمَا وَبُطُونِهِمَا وَوَضَّأَ رِجْلَيْهِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا.

"Rasulullah datang kepada kami, lalu dia (Ar-Rabi') meriwayatkan kepada kami, sesungguhnya beliau bersabda, *'Kucurkanlah air wudhu kepadaku'*, dia (Ar-Rabi') menceritakan wudhunya Rasulullah SAW, (Ar-Rabi') berkata: "Lalu beliau membasuh kedua telapak tangannya sebanyak tiga kali, membasuh muka sebanyak tiga kali, berkumur sebanyak tiga kali, isntinsyaq sekali, membasuh kedua tangan sebanyak tiga kali-tiga kali, mengusap kepala dua kali diawali dari belakang kepala kemudian ke depan, dua telinga luar dan dalamnya, dan membasuh kedua kaki tiga kali-tiga kali." Diriwayatkan oleh Abu Daud (126), At-Tirmidzi (33), Ibnu Majah (440) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani.

membasuh telinga, dan imam Syafi'i menganjurkan pengulangan sebagaimana hal itu dianjurkan dalam mengusap kepala.

Masalah kesepuluh: Tata cara membasuh kedua kaki

Para ulama bersepakat bahwa kedua kaki termasuk anggota wudhu, lalu mereka berbeda pendapat dalam tata cara mensucikannya:

1. Sebagian ulama berpendapat mensucikannya adalah dengan membasuh, inilah pendapat jumhur.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat yang fardhu adalah mengusap.

3. Sebagian ulama lainnya berpendapat mensucikannya adalah bisa dengan kedua cara di atas; membasuh dan mengusap, dan kembali kepada pilihan *mukallaf* itu sendiri.

Sebab perbedaan pendapat: adalah dua qira'at masyhur dalam ayat tentang wudhu, yaitu qira'at (وَأَرْجُلَكُمْ) dengan *nashab* (*fatha*) di-*athaf*-kan kepada yang dibasuh, dan qira'at (وَأَرْجُلِكُمْ) dengan *khafadh* (*kasrah*) di-*athaf*-kan kepada yang diusap.

Jelasnya qira'at yang di-*nashab*-kan secara zhahir mengandung makna dibasuh, sementara qira'at yang di-*khafadh*-kan secara zhahir menunjukan diusap.

Barangsiapa menyatakan bahwa kefardhuannya hanya satu dari dua cara ini; mereka mengunggulkan salah satunya, dan berusaha menafsirkan makna yang kedua agar sesuai dengan makna pertama yang ia pegang.

Sementara ulama yang menyatakan bahwa kedua qira'at tersebut memiliki makna zhahir yang setara, mereka tidak menjadikan salah satunya lebih kuat daripada yang kedua, dan memasukannya ke dalam *wajib mukhayyar* (kewajiban yang bisa dipilih diantara dua hal) seperti *kafarat* sumpah dan yang lainnya, inilah pendapat Ath-Thabari dan Daud.

Lalu jumhur memiliki banyak penafsiran bagi qira'at yang di-*khafadh*-kan, yang paling bagus adalah bahwa kalimat tersebut di-*athaf*-kan kepada lafazh, bukan kepada makna, karena hal seperti ini biasa dalam bahasa arab, seperti ucapan seorang penyair:

لَعِبَ الزَّمَانُ بِهَا وَغَيَّرَهَا بَعْدِيْ سَوَافِي الْمُوْرِ وَالْقَطْرِ

Dengan *khafadh*, seandainya di-*athaf*-kan kepada makna maka lafazh الْقَطْرِ di-*rafa'*-kan (berharakat akhir *dhammah*).

Adapun ulama lainnya, yaitu ulama yang memperkuat makna mengusap, mereka menafsirkan qira'at yang kedua bahwa hal itu di-athaf-kan kepada *mahal* (tempat i'rab), sebagaimana seorang penyair berkata:

فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيْدَ

"Kami bukanlah gunung dan bukan pula besi."

Lalu jumhur memperkuat qira'atnya ini dengan hadits *shahih* dari Rasulullah SAW, yaitu ketika beliau bersabda kepada kaum yang tidak membasuh kaki-kakinya dengan baik dalam berwudhu:

وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ فِي النَّارِ

"Kecelakaanlah bagi tumit-tumit (yang tidak terbasuh) dalam api neraka."[17]

Mereka berkata, "Ini adalah dalil bahwa kaki wajib dibasuh, karena yang namanya wajib adalah sesuatu yang diancam jika ditinggalkan."

Sebenarnya ini bukan hujjah bagi mereka, karena ancaman tersebut terjadi ketika mereka meninggalkan tumit-tumit tidak dibasuh saat berwudhu, tidak diragukan lagi bahwa ulama yang mewajibkan membasuh maka kewajibannya juga mencakup membasuh semua kaki, demikian pula yang mewajibkan mengusap maka kewajibannya juga mencakup mengusap semua kaki, demikian pula yang memberikan pilihan antara keduanya, hal ini ditunjukan oleh sebuah *atsar* lain yang diriwayatkan oleh Muslim, sesungguhnya beliau SAW bersabda:

فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَنَادَى : وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ فِي النَّارِ

---

[17] *Muttafaq 'Alaihi*. HR. Al Bukhari (165), Muslim (242), At-Tirmidzi (241), An-Nasa'i (1/77), Ahmad (4/284, 406, 407, 409, 430, 498) semuanya dari hadits Abu Hurairah, dalam masalah ini pun ada hadits Abdullah bin Umar yang diriwayatkan oleh Al Bukhari (60, 96, 163), Muslim (241), Abu Daud (97), dan An-Nasa'i (1/77), dan Ahmad (2/193, 201)

"Sehingga Kami mengusap kaki-kaki kami, lalu beliau berseru: 'Kecelakaanlah bagi tumit-tumit dalam api neraka'."

Atsar ini walaupun biasa digunakan untuk dalil ketidakbolehan mengusap, sebenarnya ia lebih kuat dijadikan dalil untuk bolehnya mengusap, karena ancaman tersebut ditujukan kepada orang yang tidak meratakan air dalam bersuci bukan karena jenis bersuci yang salah, bahkan jenis bersuci ini tidak disinggung dalam sabda beliau SAW, jadinya hal itu menunjukan kebolehan mengusap. Bolehnya mengusap pun diriwayatkan dari sebagian sahabat dan tabi'in.[18]

Akan tetapi dari sisi makna, membasuh kaki lebih sesuai daripada mengusapnya, sebagaimana mengusap kepala lebih sesuai daripada membasuhnya, alasannya adalah karena kotoran kaki biasanya sulit dibersihkan kecuali dengan dibasuh, sementara kotoran kepala cukup dengan diusap, lalu maslahat secara akal bisa saja menjadi sebab dalam ibadah yang fardhu sehingga syari'at bisa menimbang keduanya, yakni menimbang maslahat secara akal dan tujuan ibadah (yang kami maksud dengan maslahat secara akal adalah segala hal yang bisa diindra, sementara tujuan ibadah maksudnya adalah segala hal yang kembali kepada kesucian jiwa).

Demikian pula mereka berbeda pendapat mengenai mata kaki, apakah masuk ke dalam bagian yang dibasuh atau diusap menurut ulama yang memperbolehkan mengusap.

Sebab perbedaannya: Adalah lafazh *isytirak* (ragam makna) pada huruf (إِلَى) dalam firman Allah (وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).

Telah terdahulu pembahasan mengenai *isytirak* lafazh ini dalam firman Allah :(إِلَى الْمَرَافِقِ), akan tetapi masalah tersebut terjadi dari dua *isytirak*, yaitu *isytirak* pada huruf (إِلَى) dan lafazh (الْيَدِ), sementara dalam pembahasan ini *isytirak*-nya hanya terjadi pada huruf (إِلَى).

---

[18] Diantara mereka adalah Anas, Ibnu Abbas dan Ali, Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *Fath Al Bari*(163) berkata, "Bahwa mereka telah meralat pendapat tersebut", Abdurrahman bin Abi Laila berkata, "Para sahabat Rasulullah telah sepakat membasuh kedua kaki."

Mereka pun berbeda pendapat tentang lafazh (الْكَعْبِ), apakah makna yang sebenarnya?

Hal itu terjadi karena *isytirak* pada lafazh (الْكَعْبِ), dan perbedaan makna menurut ahli bahasa.

Ada yang berpendapat bahwa (الْكَعْبِ) adalah tulang yang terletak di tempat tali pengikat sendal, ada juga yang mengatakan bahwa (الْكَعْبِ) adalah tulang menonjol di ujung (bawah) betis, dan tidak ada perbedaan pendapat bahwa (الْكَعْبِ) masuk ke dalam kategori kaki bagi orang yang berpendapat bahwa (الْكَعْبِ) adalah tulang yang terletak di tempat pengikat sendal, karena itu sebagai ulama berpendapat, "Jika batasan itu (mata kaki) masuk ke dalam bagian yang dibatasi maka (إِلَى) masuk ke dalam makna sampai, dan jika tidak maka sama maknanya dengan firman Allah:

أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ

"*Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Masalah kesebelas: Syarat-syarat (tertib dalam praktek wudhu)

Para ulama berbeda pendapat tentang wajibnya tertib dalam praktek wudhu sesuai dengan urutan ayat:

1. Sebagian ulama berpendapat tertib adalah sunah, ini adalah pendapat yang diungkapkan dari ulama-ulama *muta`akhir* dari kalangan pengikut Imam Malik yang diambil dari madzhab Maliki, ini pula pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan Daud.

2. Sebagian ulama lain berpendapat tertib adalah fardhu, inilah pendapat yang dipegang oleh Imam Syafi'i, Ahmad dan Abu Ubaid.

Tertib ini berlaku antara yang fardhu dengan fardhu, adapun tertib antara fardhu dengan sunah para ulama berbeda pendapat:

1. Malik berpendapat *mustahab* (dianjurkan).

2. Sementara Abu Hanifah berpendapat sunah.

Sebab perbedaan pendapat: Disebabkan dari dua hal: *Pertama, isytirak* yang terkandung dalam *wawu athaf*, terkadang *wawu* digunakan untuk athaf bermakna urut, dan terkadang tidak mengandung makna urutan, hal ini jelas dalam bahasa arab, karena itulah ulama nahwu (gramatika) dalam hal ini terbagi dua pendapat, ulama Bashrah berpendapat bahwa *wawu* tidak mengandung urutan, ia hanya mengandung makna menyatukan, sementara ulama Kufah menyatakan bahwa *wawu* mengandung makna urutan. Maksudnya ulama yang berpendapat bahwa *wawu* dalam ayat tentang wudhu mengandung makna urutan, mereka mewajibkan tertib, dan para ulama yang tidak berpendapat demikian jelas tidak mewajibkannya.

Kedua, perbedaan mereka dalam memahami perbuatan Nabi SAW, apakah dipahami wajib atau sunah? Ulama yang memahaminya wajib, maka mereka berpendapat bahwa tertib itu adalah wajib, karena tidak ada satu riwayat pun yang menjelaskan tata cara wudhu beliau kecuali mengungkapkan bahwa beliau melakukannya secara urut, dan ulama yang memahami bahwa perbuatan Nabi SAW dipahami sunah, maka tertib pun sunah.

Adapun ulama yang membedakan antara perbuatan yang sunnah dan yang wajib, mereka berkata, "Sesungguhnya wajibnya tertib hanya ada pada amalan-amalan yang wajib", dan ulama yang tidak membedakan keduanya berkata, "Bahwa syarat yang bersifat wajib terkadang didapatkan pada amalan yang sunah."

Masalah kedua belas: Syarat (berturut-turut dalam praktek wudhu)

Para ulama berbeda pendapat tentang berturut-turut (*muwalah*) dalam amalan wudhu:

1. Malik berpendapat bahwa berturut-turut adalah fardhu hukumnya jika ingat dan sanggup menunaikannya, lalu kewajiban tersebut gugur ketika lupa, atau tidak lupa tapi tidak sanggup menunaikannya dengan syarat tidak terlalu lama masa jedanya.

2. Sementara imam Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat bahwa berturut-turut tidak termasuk kewajiban dalam wudhu.

Sebab perbedaan pendapat: *Isytirak* dalam *wawu*, maksudnya bahwa *wawu* terkadang mengandung makna bersambung satu sama

lainnya, dan terkadang mengandung makna tidak bersambung satu sama lainnya dengan jeda tertentu.

Kelompok ulama yang menyatakan tidak wajibnya berturut-turut telah berhujjah dengan hadits dari Nabi SAW, bahwa beliau berwudhu di awal bersuci (mandi besar) dan mengakhirkan membasuh kaki di akhir bersuci.

Demikian pula perbedaan pendapat ini terkadang disebabkan perbedaan dalam memahami perbuatan Nabi SAW, apakah dipahami wajib atau sunnah.

Adapun imam Malik membedakan antara yang lupa dan sengaja dengan alasan karena orang yang lupa pada dasarnya dimaafkan sehingga datang dalil yang menentang hal itu, dalilnya adalah sabda Nabi SAW:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ.

"*Dimaafkan bagi umatku (sesuatu yang disebabkan oleh) kesalahan dan lupa.*"[19]

Demikian pula nampak bahwa udzur itu memiliki pengaruh dalam peringanan hukum.

Sekelompok ulama lain berpendapat bahwa membaca *basmalah* adalah salah satu kefardhuan dalam wudhu, mereka berhujjah dengan hadits *marfu'*, yaitu sabda Nabi SAW:

لاَ وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اللهَ.

"*Tidak sah wudhu bagi orang yang tidak membaca basmalah.*"[20]

---

[19] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (2045), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (7219), Al Hakim (2/198), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (4/170), dan Ath-Thabrani dalam *Ash-Shagir* (765), Al Baihaqi (7/356) (X/60) semuanya dari hadits Ibnu Abbas, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (82), dalam masalah ini pun ada hadits Tsauban yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (2/97) (1430) dan dari Abu Dzar Al Ghifari yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (2042), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi (6/84), dan dari Uqbah bin Amir yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi (7/357).

[20] *Hasan.* HR. Abu Daud (101), Ibnu Majah (399), Ahmad (2/418), Ad-Daruquthni (1/79), Al Baihaqi (1/41) semuanya dari hadits Abu Hurairah, dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (81), dalam masalah ini pun ada hadits dari Abu Sa'id Al Khudri yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (397),

Hadits ini tidak *shahih* menurut ahli hadits, sementara yang lainnya memahami bahwa yang dimaksud dengan hadits ini adalah niat, sebagian ulama yang lain memahaminya sebagai sunnah.

Inilah masalah-masalah yang masyhur, yang berlaku sesuai ushul fikih, sebagaimana telah kami katakan semuanya berhubungan dengan tata cara dalam berwudhu, penentuan bagian yang disucikan, atau pengenalan berbagai syarat, rukun dan lainnya yang telah diuraikan.

Diantara masalah yang berkaitan dengan pembahasan ini adalah mengusap dua khuf, karena termasuk ke dalam amalan-amalan dalam berwudhu.

Mengusap Dua Khuf

Pembahasan masalah ini terkait dengan tujuh masalah:

Masalah pertama: Hukum mengusap dua khuf

Dalam kebolehan mengusap dua khuf (jenis khuf yang terbuat dari kulit hewan, yang menutupi ujung jemari kaki sampai mata kaki,ed) ini ada tiga pendapat:

1. Pendapat yang masyhur: Boleh secara mutlak, dan inilah yang dipegang oleh jumhur ulama di berbagai negeri.

2. Boleh hanya saat dalam bepergian.

3. Tidak boleh secara mutlak, dan inilah pendapat paling *syadz* (janggal).

Tiga pendapat di atas dinukil dari ulama salaf dan Imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Dugaan adanya kontradiksi antara ayat wudhu yang memerintahkan untuk membasuh kaki dengan berbagai *atsar* yang menjelaskan mengusap khuf padahal ayat wudhu datang

---

Ahmad (3/41), dan Abd bin Humaid dalam *Al Muntakhab* (910), Ad-Darimi (691), Al Baihaqi (1/43), dan dari Sahal bin Sa'ad yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (400), Ath-Thabrani (6/121) (5699), dan dari Sabrah yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani (20/296), dan dari Sa'id bin Zaid yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (398), dan dari Rabah bin Huwaithib dari neneknya dari bapaknya yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (25), Ahmad (5/381) (6/382), Ath-Thayalisi (243), Ad-Daruquthni (1/71, 72, 73), dan Al Baihaqi (1/43)

terakhir, perbedaan pendapat ini sudah ada semenjak kurun pertama; diantara mereka ada yang berpendapat bahwa ayat wudhu menghapus hadits tersebut, inilah pendapat Ibnu Abbas.

Sementara ulama yang berpendapat boleh berhujjah dengan riwayat Muslim bahwa mereka kagum dengan hadits Jarir, karena ia meriwayatkan, "Bahwa ia melihat Nabi SAW mengusap dua khuf."[21] Lalu dikatakan kepadanya bahwa hadits tersebut ada sebelum turun surah Al Maa`idah, dia pun berkata, "Aku tidak masuk Islam kecuali setelah turun surah Al Maa`idah."

Sementara para ulama di kurun terakhir dari kalangan yang membolehkan berkata, "Tidak ada kontradiksi antara ayat dengan *atsar*, karena perintah membasuh ditujukan kepada yang tidak memakai khuf, sementara keringanan diberikan kepada yang memakai khuf," dan dikatakan pula, "bahwa takwil *qira'at* dengan *khafadh* adalah mengusap khuf."

Adapun kelompok yang membedakan antara dalam perjalanan atau bepergian dan tidak beralasan bahwa kebanyakan hadits-hadits mengusap khuf terjadi saat dalam perjalanan, ditambah lagi bahwa perjalanan itu memberikan isyarat keringanan, dan mengusap khuf pun termasuk memberikan keringanan, karena membuka khuf menyulitkan bagi orang yang sedang dalam perjalanan.

Masalah kedua: Tata cara mengusap khuf

Adapun masalah penentuan bagian yang disucikan, para ulama fikih berbagai negeri berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang wajib adalah mengusap bagian atas khuf, sementara mengusap bagian bawah khuf adalah *mustahab* (sunnah), Imam Malik adalah salah satu ulama yang berpendapat seperti itu, demikian pula Imam Syafi'i.

2. Sebagian ulama yang lainnya mewajibkan bagian atas dan bawah khuf, ini adalah pendapat Ibnu Nafi' dari para pengikut Malik.

---

[21] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (387), Muslim (272), Abu Daud (154), At-Tirmidzi (93), An-Nasa`i (2/73), dan dalam *Al Kubra* (121, 750), Ibnu Majah (543), Ahmad (4/358, 361, 363, 364), Ibnu Khuzaimah (186, 187), dan Al Baihaqi (1/114, 270).

3. Sebagaian ulama lain hanya **mewajibkan bagian atas khuf dan** tidak menganggap sunah mengusap bagian bawah khuf, ini adalah pendapat Abu Hanifah, Daud, dan sekelompok ulama.

4. Sementara Asyhab mengeluarkan pendapat yang syadz, dia berkata, "Bahwa yang wajib adalah mengusap salah satu bagian khuf; bagian bawah khuf atau atasnya, akan tetapi bagian atas khuf lebih dianjurkan."

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara *atsar* yang menjelaskannya dan menyerupakan mengusap khuf dengan membasuh kaki, jelasnya dalam masalah ini ada dua atsar yang kontradiktif:

Pertama, hadits Mughirah bin Syu'bah:

أَنَّهُ مَسَحَ أَعْلَى الْخُفَّيْنِ وَبَاطِنَهُ

"Bahwa Rasulullah mengusap bagiat atas khuf dan bawahnya."[22]

Kedua, hadits Ali:

لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلاَهُ وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفَّيْهِ

"Seandainya agama itu berlandaskan pada akal maka bagian bawah khuf lebih utama diusap daripada bagian atasnya, dan aku telah melihat Rasulullah SAW mengusap bagiat atas dua khufnya."[23]

---

[22] *Dha'if.* HR. oleh Abu Daud (161), At-Tirmidzi (97), Ibnu Majah (550), Ahmad (2/251), Syafi'i dalam *Mukhtashar Al Muzanni* (1/50), Ibnu Al Jarud (84), Ad-Daruquthni (1/195), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (20/396) dan dalam *Musnad Asy-Syamiyyin* (451), Al Baihaqi (1/290), At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini ma'lul tidak ada yang meriwayatkannya dari Tsaur kecuali Al Walid bin Muslim, " At-Tirmidzi berkata, "Aku bertanya kepada Abu Zar'ah dan Muhammad bin Ismail – Al Bukhari – tentang hadits ini, lalu mereka berdua berkata: "hadits ini tidak *shahih*", demikian pula dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

[23] *Shahih.* HR. Abu Daud (162), An-Nasa'i dalam *Al Kubra* (119), Ahmad (1/95, 114, 124), Al Humaidi (47), Ad-Darimi (1/195), Ad-Daruquthni (1/119, 204), Abu Ya'la (241, 609), Al Baihaqi (1/292), Abu Daud tidak mengomentarinya dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hajar dalam *At-Talkhis* (218), demikian pula Syaikh Ahmad Syakir dalam *Al Musnad* (917), Al Albani menilai *shahih* dalam *Shahih Abu Daud*, hadits ini memiliki lafazh lainnya:

Ulama yang mengkompromikan dua hadits tersebut, mereka memahami hadits Mughirah menunjukan *mustahab* (sunnah), sementara hadits Ali menunjukkan wajib, ini adalah cara kompromi yang bagus.[24]

Sementara ulama yang menempuh cara *tarjih* (mengunggulkan salah satu dalil), adakalanya mereka mengambil hadits Ali atau hadits Mughirah, adapaun ulama yang mengunggulkan hadits Mughirah daripada hadits Ali maka mereka memahaminya dari segi qiyas (maksudnya, mengqiyaskan mengusap khuf dengan membasuh), dan ulama yang mengunggulkan hadits Ali maka memahaminya dari penyimpangan terhadap qiyas dan dari sisi sanad.

Yang paling bagus dalam masalah ini adalah pendapat Malik, adapun pendapat yang hanya mengusap bagian bawah khuf saja tidak saya ketahui apa hujjahnya, karena tidak adanya *atsar* yang bisa diikuti, tidak pula qiyas yang bisa digunakan (seperti mengqiyaskan mengusap dengan membasuh kaki).

Masalah ketiga: Mengusap dua kaos kaki

Mengenai tempat yang diusap, para ulama telah sepakat bahwa yang boleh diusap adalah khuf, lalu mereka berbeda pendapat mengenai mengusap kaos kaki:

1. Sebagian ulama membolehkan hal itu.
2. Sebagian ulama yang lainnya melarang.

Diantara ulama yang melarang adalah imam Malik, Syafi'i, dan Abu Hanifah, dan yang membolehkannya adalah Abu Yusuf juga Muhammad yang keduanya adalah murid Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pendapat dalam penilaian *shahih* atsar dari Nabi SAW yang menjelaskan bahwa beliau SAW mengusap dua kaos kaki dan dan dua sandal.

كُنْتُ أَرَى أَنَّ بَاطِنَ الْقَدَمَيْنِ أَحَقُّ بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِمَا حَتَّى رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ ظَاهِرَهُمَا

"Sebelumnya aku berpendapat bahwa bagian bawah khuf lebih utama untuk diusap daripada bagian atasnya, hingga aku melihat Rasulullah SAW mengusap bagian atasnya."

[24] Inilah pendapat madzhab Maliki dan Syafi'i.

Demikian pula perbedaan mereka apakah yang lainnya bisa diqiyaskan kepada khuf, atau ia hanyalah ibadah yang tidak bisa diqiyaskan.

Ulama yang berpendapat tidak *shahih*-nya hadits, atau hadits tersebut tidak sampai padanya, dan tidak melihat adanya qiyas, mereka membatasi mengusap hanya kepada dua khuf.

Sementara ulama yang menganggap *shahih*-nya hadits, dan menerima adanya qiyas terhadap khuf, mereka membolehkan mengusap dua kaos kaki, *atsar* tersebut tidak diriwayatkan oleh Asy-Syaikhani (Al Bukhari dan Muslim) akan tetapi At-Tirmidzi menilainya *shahih*.

Sebab lain adalah ketidakjelasan makna kaos kaki yang terbuat dari kulit hewan antara khuf dan kaos kaki non kulit, sehingga ada dua riwayat Imam Malik tentang mengusap keduanya, salah satunya melarang, dan yang lain membolehkannya.

Masalah keempat: Spesifikasi khuf

Mengenai spesifikasi khuf, para ulama bersepakat bahwa mengusap khuf boleh dilakukan pada khuf yang masih bagus, lalu mereka berbeda pendapat pada khuf yang telah rusak atau robek:

1. Imam Malik dan para pengikutnya berpendapat bisa diusap jika robeknya hanya sedikit.

2. Imam Abu Hanifah membatasi dengan syarat ukuran robeknya tidak lebih dari tiga jari.

3. Ulama yang lain berpendapat bisa mengusap khuf selama masih dinamakan khuf walaupun ukuran robeknya besar, diantara yang mengatakan demikian adalah Ats-Tsauri.

4. Imam Syafi'i pada salah satu *qaul* (pendapat) melarang jika yang robek adalah bagian depan sehingga jemari kakinya nampak, walaupun hanya sedikit.

Sebab perbedaan pendapat: Peralihan kefardhuan dari membasuh kepada mengusap, apakah karena tempatnya yang tertutup (yakni menutupnya khuf terhadap kaki), atau karena adanya kesulitan jika melepas khuf.

Ulama yang berpendapat dengan alasan tertutup, mereka tidak membolehkan mengusap pada khuf yang robek, karena jika kaki terlihat maka kefardhuan dari mengusap kembali kepada membasuh.

Sementara ulama yang menyatakan bahwa alasannya adalah kesulitan, mereka berpendapat bahwa robek tidak jadi masalah selama masih dinamakan khuf.

Adapun membedakan antara robek sedikit dan banyak, hal itu hanya merupakan *istihsan* (menganggap sesuatu baik).

Ats-Tsauri berkata, "Dahulu khuf kaum Muhajirin dan Anshar tidak luput dari robek, seperti khuf yang lainnya, seandainya hal itu memang menjadikan (mengusap khuf) dilarang, maka hukumnya akan dinukil dari mereka."

Menurut saya, "Ini adalah masalah yang tidak ditetapkan hukumnya oleh syari' (Allah), seandainya ada hukumnya padahal ini adalah masalah yang banyak terjadi maka Nabi SAW akan menjelaskannya, sementara Allah SWT berfirman:

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

"*Agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang Telah diturunkan kepada mereka.*" (QS. An-Nahl [16]: 44).

Masalah kelima: Batasan waktu bersuci dengan mengusap khuf

Demikian pula masalah waktu yang diberikan, para ulama fikih pun berbeda pendapat:

1. Imam Malik berpendapat bahwa mengusap khuf tidak dibatasi waktu, dan orang yang memakai khuf bisa mengusapnya selama belum dilepas dan belum junub.

2. Imam Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat bahwa mengusap khuf dibatasi waktu tertentu.

Sebab perbedaan pendapat: perbedaan *atsar* dalam masalah ini, dimana ada tiga atsar yang menjelaskannya:

Pertama, hadits Ali dari Nabi SAW, dia berkata,

جَعَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ

"Rasulullah menjadikan tiga hari tiga malam bagi yang melakukan perjalanan dan satu hari satu malam bagi yang mukim."[25] (HR. Muslim).

Kedua, hadits Ubay bin Imarah:

أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللهِ أَأَمْسَحُ عَلَى الْخُفِّ؟ قَالَ نَعَمْ، قَالَ: يَوْمًا ؟ قَالَ نَعَمْ, قَالَ وَيَوْمَيْنِ؟ قَالَ نَعَمْ، قَالَ وَثَلاَثَةً ؟ قَالَ نَعَمْ حَتَّى بَلَغَ سَبْعًا ثُمَّ قَالَ: امْسَحْ مَا بَدَا لَكَ.

"Bahwa ia berkata, 'Wahai Rasulullah bolehkah aku mengusap khuf? Beliau menjawab, '*Ya*,' dia berkata, '(selama) satu hari?' beliau menjawab, '*Ya*.' "Dua hari", tanyanya kembali. Beliau menjawab, '*Ya*', dia bertanya lagi, 'Tiga hari', beliau menjawab, '*Ya, sampai tujuh hari,*' kemudian beliau bersabda, *'Usaplah sesukamu'*." (HR. Abu Daud dan Ath-Thahawi).[26]

Ketiga, hadits Shafwan bin Assal, dia berkata,

كُنَّا فِي سَفَرٍ فَأَمَرَنَا أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَ لَيَالِهِنَّ إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ، وَ لَكِنْ مِنْ بَوْلٍ أَو نَوْمٍ أَوْ غَائِطٍ.

"Kami pernah dalam sebuah perjalanan, lalu beliau (Nabi) memerintahkan kami agar tidak melepaskan khuf-khuf kami selama tiga hari tiga malam kecuali karena junub, akan tetapi (yang demikian) tidak berlaku karena kencing, tidur, atau buang air besar."[27]

---

25 *Shahih*. HR. Muslim (276), An-Nasa'i (1/54), Ibnu Majah (552), Ahmad (1/96, 100, 113, 117, 118, 120, 123, 149), Al Humaidi (46), Abu Awanah (1/361, 362), dan Al Baihaqi (1/272, 275, 282).

26 Sanadnya *dha'if*. HR. Ibnu Majah (557), Ad-Daruquthni (1/198), Ath-Thabrani (1/203) (545, 546), dan Al Baihaqi (1/278) dan Al Albani menilainya *dha'if* dalam *Dha'if Ibnu Majah*.

27 Sanadnya *hasan* diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (96, 3535, 3546), An-Nasa'i (1/83, 84), Ibnu majah (478), Ahmad (4/239, 240), Abdurrazzaq (793), Ath-Thayalisi (1165, 1166), Ad-Daruquthni (1/196), Ath-Thabrani dalam *Ash-*

Menurut saya, "Hadits Ali adalah *shahih* diriwayatkan oleh Muslim."

Sementara hadits Ubay bin Imarah dikomentari oleh Abu Umar bin Abdil Barr, dia berkata, "Hadits tersebut tidak *tsabit* (*shahih*) dan tidak memiliki sanad yang kuat, karena itu tidak pantas dipertentangkan kepada hadits Ali."

Adapun hadits Shafwan bin Assal walaupun tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, hadits tersebut dinilai *shahih* oleh sekelompok ulama hadits seperti At-Tirmidzi dan Abu Muhammad bin Hazm.

Secara zhahir hadits tersebut bertentangan dengan hadits Ubay seperti hadits Ali, akan tetapi keduanya bisa saja dipadukan, sehingga dikatakan, "Bahwa hadits Shafwan dan Ali merupakan jawaban atas pertanyaan mengenai waktu, sementara hadits Ubay bin Imarah merupakan nash tentang tidak adanya batasan waktu, sayangnya hadits Ubay tidak *tsabit*, karena itu wajib mengamalkan hadits Ali dan Shafwan, inilah yang lebih jelas, hanya saja kedua hadits tersebut bertentangan dengan qiyas, yaitu bahwa waktu sama sekali bukan termasuk hal yang membatalkan thaharah, karena yang membatalkan hanyalah hadats.

Masalah keenam: Syarat mengusap khuf

Syarat mengusap khuf adalah kedua kaki dalam keadaan suci dengan berwudhu, hal ini sudah disepakati kecuali satu pendapat yang *syadz*, yang diriwayatkan dari Ibnu Qasim dari Malik, sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu Abi Laila dalam A*l Muntakhab.*

Kebanyakan ulama mengatakan demikian berlandaskan hadits Mughirah dan yang lainnya ketika ia hendak melepaskan khufnya, Nabi SAW berkata kepadanya:

دَعْهُمَا فَإِنِّيْ أَدْخَلْتُهُمَا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ.

Shagir (1/91), Ibnu Hazm dalam *Al Muhalla* (2/83), dan Al Baihaqi (1/114, 115, 118, 276, 272, 289).

"Biarkanlah karena aku memasukan keduanya ketika dalam keadaan suci."[28]

Sementara yang menentang memahami bersuci dalam hadits ini dalam arti bersuci secara bahasa.[29]

Terkait dengan masalah ini para ulama berbeda pendapat tentang seseorang yang membasuh kakinya, lalu memakai khuf yang dilanjutkan dengan menyempurnakan wudhunya, apakah boleh baginya mengusap khuf.

1. Ulama yang berpendapat bahwa tertib (berurutan) bukan suatu kewajiban dan thaharah tetap sah bagi setiap anggota wudhu walaupun semua anggota belum ditunaikan secara sempurna, mereka berpendapat boleh.

2. Ulama yang berpendapat bahwa tertib merupakan kewajiban dan thaharah satu anggota tidak sah sebelum semua anggotanya sempurna disucikan, mereka berpendapat tidak boleh.

Pendapat pertama dipegang oleh Abu Hanifah, sementara pendapat kedua dipegang oleh Imam Syafi'i dan Malik, hanya saja Imam Malik tidak berpendapat demikian karena wajibnya tertib, melainkan beliau berpendapat bahwa thaharah satu anggota wudhu tidak sempurna kecuali setelah sempurnanya thaharah untuk semua anggota, Nabi SAW bersabda, "*Dan keduanya dalam keadaan suci*", beliau menjelaskan thaharah secara hukum syara', dan dalam sebagian riwayat Al Mughirah:

إِذَا أَدْخَلْتَ رِجْلَيْكَ فِي الْخُفِّ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ فَامْسَحْ عَلَيْهِمَا.

"Jika kamu memasukan kedua kaki ke dalam khuf sementara keduanya dalam keadaan suci, maka usaplah bagian atas keduanya."

---

[28] *Muttafaq 'Alaihi*. HR. Al Bukhari (182, 203, 206, 363, 388, 4421, 5798, 5799), Muslim (274), Abu Daud (149, 150, 151), At-Tirmidzi (100), An-Nasa'i (1/63, 76, 82, 83), Ibnu Majah (545), Ahmad (4/244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254), Al Humaidi (757), Abdurrazzaq (747), Ibnu Al Jarud (83, 85), Ath-Thabrani (20/864, 866, 867, 868, 869, 871), dan Al Baihaqi (1/271, 281, 283).

[29] Yang dimaksud dengan thaharah di sini adalah thaharah dengan air, lalu jika seseorang bertayammum karena tidak ada air, kemudian memakai khuf, apakah boleh baginya mengusap jika mendapatkan air, dalam hal ini ada dua pendapat:
Pertama, tidak boleh, ini adalah pendapat Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah.
Kedua, boleh, ini adalah salah satu riwayat dari Ahmad.

Hal ini pun menjadi landasan bagi jawaban pendapat yang memakai salah satu khufnya setelah membasuh salah satu kakinya sementara yang lainnya belum.

1. Malik berkata, "Tidak boleh mengusap khuf karena dia memakainya sebelum sempurnanya thaharah," ini pun pendapat yang dipegang oleh imam Syafi'i, Ahmad dan Ishaq.

2. Adapun Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Al Mazzi, Ath-Thabari dan Daud berpendapat boleh mengusap khuf, dan inilah pendapat yang dipegang oleh satu kelompok dari pengikut Imam Malik, diantara mereka adalah Mutharrif dan yang lainnya.

Sebelumnya mereka bersepakat bahwa jika khuf yang pertama dilepas setelah membasuh kaki yang kedua, kemudian dia memakainya, maka saat itu ia boleh mengusap.

Lalu apakah di atas khuf harus tidak ada lapisan lainnya merupakan syarat dalam mengusap khuf. Dalam hal ini ada dua pendapat dari Imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Karena thaharah kaki beralih kepada khuf, dan jika khuf menutupinya, apakah ini pun berarti thaharah khuf bagian paling bawah bisa berpindah kepada khuf bagian paling atas.

Kelompok ulama yang menyerupakan perpindahan kedua seperti perpindahan pertama, mereka berpendapat boleh mengusap bagian khuf paling atas. Adapun yang tidak menyerupakannya dan nampak baginya perbedaan, mereka berpendapat tidak membolehkannya.

Masalah ketujuh: Hal-hal yang membatalkan pengusapan khuf

Para ulama bersepakat bahwa hal yang membatalkan pengusapan khuf adalah sama dengan hal-hal yang membatalkan wudhu, lalu mereka berbeda pendapat apakah melepas khuf termasuk hal yang membatalkannya.

1. Sebagian ulama berpendapat jika dia melepas khuf dan membasuh kakinya, maka kesuciannya tetap ada, lalu jika ia tidak membasuh kakinya, kemudian melakukan shalat maka dia wajib mengulangi shalat setelah membasuh kaki, diantara ulama yang berpendapat demikian adalah imam Malik dan para pengikutnya, Syafi'i

dan Abu Hanifah, hanya saja imam Malik berpendapat jika ia mengakhirkannya, maka dia wajib mengawali wudhunya kembali dengan landasan bahwa berturut-turut itu adalah wajib sebagaimana dijelaskan pada pembahasan tentang syarat sebelumnya.

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat kesuciannya tetap ada sehingga terjadi hadats yang membatalkan wudhu padanya, dan tidak ada kewajiban untuk membasuh, diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Daud, dan Ibnu Abi Laila.

3. Al Hasan bin Hayy berpendapat, jika khuf itu dilepas maka batal kesuciannya.

Tiga pendapat ini telah diungkapkan oleh kalangan ulama fikih tabi'in, walaupun pada dasarnya hal ini adalah masalah yang tidak dijelaskan hukumnya oleh syari' (Allah).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah mengusap khuf itu merupakan thaharah (bersuci) yang berdiri sendiri, atau sekedar pengganti dari membasuh kaki yang memakai khuf?

Jika kita menyatakan bahwa mengusap khuf merupakan thaharah yang berdiri sendiri, maka kesucian tetap ada walaupun khuf dilepas seperti orang yang kedua kakinya terpotong setelah dibasuh (disucikan).

Adapun jika kita menganggapnya sebagai pengganti maka ada dua kemungkinan:

Pertama, jika disyaratkan adanya berturut-turut maka thaharah tersebut batal.

Kedua, jika tidak disyaratkan berturut-turut, lalu dia membasuhnya maka kesucianannya masih tetap ada.

Sebenarnya, syarat berturut-turut setelah melepas khuf pada dasarnya adalah pendapat yang lemah, hal itu hanya direka-reka saja, inilah berbagai masalah yang ingin kami sajikan dalam pembahasan ini.

Bab III
Air

Landasan wajibnya bersuci dengan air adalah firman Allah SWT:

وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ

"*Dan Allah menurunkan kepadamu hujan dari langit untuk mensucikan kamu dengan hujan itu.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 11).

Dan firman-Nya:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا

"*Kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 43).

Semua ulama telah sepakat bahwa semua macam air adalah suci dan menyucikan kecuali air laut menurut pendapat *syadz* yang menentangnya pada kurun pertama, padahal pendapat mereka terbantahkan dengan penamaan air mutlak yang mencakupnya, demikian pula dengan *atsar* yang diriwayatkan oleh Imam Malik, tepatnya sabda Rasulullah SAW tentang air laut:

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ.

"*Laut itu suci airnya dan halal bangkainya.*"[30]

Walaupun hadits ini diperdebatkan ke-*shahih*-annya akan tetapi zhahir syara' justru mendukungnya. Demikian pula ulama sepakat

---

[30] *Shahih*. HR. Al Bukhari dalam *Tarikh Al Kabir* (3/478), Abu Daud (83), At-Tirmidzi (69), An-Nasa'i (1/50, 176) (7/207), Ibnu Majah (386, 3246), Ahmad (2/237, 361, 378), Ibnu Al Jarud (43), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (111), Ibnu Hibban (1243/*Al Ihsan*), Al Hakim (1/140) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, demikian pula diriwayatkan oleh Al Baihaqi (1/3) semuanya dari riwayat Abu Hurairah, diantara yang menilai shahih hadits ini adalah Imam Al Bukhari sebagaimana dinukil oleh At-Tirmidzi dalam *Al 'Ilal Al Kabir*, At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*", diriwayatkan pula oleh Ibnu Khuzaimah dalam *Shahih*-nya, Ibnu Hibban, Al Uqaili, Ibnu Al Mundzir, Ath-Thahawi, Ibnu Hazm, Ibnu Mundih, Ad-Daruquthni, Al Hakim, Al Baihaqi, Ibnu Al Arabi, An-Nawawi, Ibnu Taimiyah, Ibnul Qayyim dan Ibnu Al Hajar, demikian pula hadits ini dinilai *shahih* oleh Syaikh Ahmad Syakir dan *Al Allamah* Al Albani (lihat *Nashbu Ar-Rayah* 1/95-*Talkhish Al Habir* 1/9), dalam masalah ini pun ada riwayat dari Jabir yang diriwayatkan oleh Ahmad (3/373), Ibnu Majah (388), dan dari Anas yang diriwayatkan oleh Abdurrazzaq (320), dari Ali yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/35), dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/35), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/35), dan Al Hakim.

bahwa unsur yang bisa merubah sifat air walaupun biasanya tidak bisa terpisah, mereka bersepakat bahwa unsur tersebut tidak bisa menghilangkan sifat kesucian, dan tetap mensucikan kecuali pendapat yang *syadz* tentang air *Ajin*[31] dari Ibnu Sirin, pendapat ini pun dibantah dengan penamaan air mutlaq yang mencakupnya.

Kemudian ulama juga sepakat bahwa air yang rasa, warna dan bauya berubah karena najis tidak bisa digunakan untuk berwudhu atau bersuci, begitupun jika yang berubahnya lebih dari satu sifat yang disebutkan tadi.

Inilah berbagai hal yang disepakti, lalu mereka berbeda pendapat dalam enam masalah yang berlaku sesuai dengan kaidah dan ushul:

Masalah pertama: Air yang terkena najis

Para ulama berbeda pendapat tentang air yang telah tercampur dengan najis akan tetapi salah satu sifatnya tidak berubah:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa air tersebut tetap suci baik air itu sedikit ataupun banyak, ini adalah salah satu riwayat Malik, dan pendapat inilah yang dipegang oleh ahli zhahir.

2. Sebagian ulama yang lain membedakan antara air banyak dan sedikit, mereka berpendapat jika airnya sedikit maka air itu menjadi najis, dan jika air itu banyak maka air itu tidak menjadi najis. Merekapun berbeda pendapat mengenai batasan banyak dan sedikitnya air:

a. Abu Hanifah memberikan batasan bahwa yang disebut air banyak adalah jika air itu berada dalam satu wadah (kolam) lalu salah seorang menggerakan salah satu tepinya maka gerakan tersebut tidak akan sampai ke tepi yang lainnya.

b. Syafi'i berpendapat bahwa batasan banyak adalah dua *kulah* dengan ukuran *kulah* Hajar, tepatnya sama dengan lima ratus liter.

c. Ulama lainnya tidak memberikan batasan, akan tetapi mereka berkata, "Bahwa najis dapat merusak air yang sedikit walaupun salah satu sifatnya tidak berubah," pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik.

---

[31] Air yang berubah sifatnya karena terlalu lama tergenang (penerj).

Diriwayatkan pula bahwa kondisi air seperti ini adalah dihukumi makruh. Jadi pendapat imam Malik tentang air yang terkena sedikit najis bisa diringkas menjadi tiga pendapat: *Pertama,* bahwa najis dapat merusak air. *Kedua,* tidak merusaknya selama tidak merubah salah satu sifat air. *Ketiga,* air tersebut adalah makruh.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara beberapa hadits yang menjelaskannya.

Yaitu, hadits dari Abu Hurairah yang terdahulu, yaitu:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ....

"Jika salah seorang dari kalian bangun dari tidurnya... ."[32]

Dari hadits ini dipahami bahwa sedikitnya najis bisa menjadikan air yang sedikit menjadi najis.

Demikian pula hadits Abu Hurairah yang *shahih* dari Nabi SAW, **beliau bersabda:**

لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فيه

"Janganlah salah seorang diantara kalian buang air kecil pada air yang tergenang, kemudian dia mandi dengannya."[33]

Dari zhahir haditsnya dipahami bahwa sedikitnya najis pada air yang sedikit bisa menjadikan air itu najis. Demikian pula riwayat yang menjelaskan larangan mandi bagi orang yang junub dengan air yang tergenang.

Adapun hadits Anas yang *shahih*:

أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ إِلَى نَاحِيَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَبَالَ فِيهَا، فَصَاحَ بِهِ النَّاسُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوهُ، فَلَمَّا فَرَغَ أَمَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنُوبٍ فَصُبَّ عَلَى بَوْلِهِ.

---

32 *Shahih. Takhrij*-nya sudah dijelaskan sebelumnya.

33 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. oleh Al Bukhari (238), Muslim (282), Abu Daud (69), At-Tirmidzi (68), An-Nasa'i (1/49, 197), Ahmad (2/259, 265, 288, 246, 262, 492, 532), Abdurrazzaq (299, 300), Abu Awanah (1/276), Ibnu Al Jarud (54) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (66), Al Hakim (1/168), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (1/97, 256).

"Sesungguhnya seorang badui berdiri menuju pojok masjid lalu ia buang air kecil di sana, orang-orangpun meneriakinya, kemudian Rasulullah bersabda, '*Biarkanlah dia,*' setelah selesai Rasululllah SAW memerintahkan untuk mengambil satu ember air lalu disiramkan ke (tempat) yang ada air seninya."[34]

Zhahir dari hadits ini menunjukan bahwa sedikitnya najis tidak membuat air yang sedikit menjadi najis, karena maklum adanya bahwa tempat tersebut bisa suci dengan air seember.

Demikian pula hadits Abu Sa'id Al Khudri yang diriwayatkan oleh Abu Daud, beliau berkata:

سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَالُ لَهُ: إِنَّهُ يَسْتَقِيْ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ، وَهِيَ بِئْرٌ فِيْهَا لُحُوْمُ الْكِلاَبِ، وَالْمَحَائِضُ وَعَذَرَةُ النَّاسِ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: إِنَّ الْمَاءَ لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ.

"Aku mendengar Rasulullah SAW dikatakan kepadanya, bahwa ia mengambil air dari sumur Budha'ah, sebuah sumur pembuangan daging anjing, darah haid, dan kotoran manusia, lalu Nabi SAW bersabda, '*Sesungguhnya air itu tidak menjadi najis oleh sesuatu apa pun*'."[35]

Lalu para ulama berusaha mengkompromikan beberapa hadits ini, akan tetapi mereka berbeda pendapat dalam cara pengkompromiannya, sehingga timbulah beberapa pendapat.

Sebagian ulama yang berpegang dengan zhahir hadits badui dan hadits Abu Sa'id, berpendapat bahwa kedua hadits Abu Hurairah menjelaskan dua hal yang tidak bisa dipahami oleh akal, sehingga mengamalkannya merupakan ibadah, bukan karena air tersebut menjadi najis, bahkan Azh-Zhahiriah berlebihan dalam menyikapi hal ini, mereka

---

[34] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (219, 221, 6025), Muslim (285), An-Nasa`i (1/47, 48), At-Tirmidzi (148), Ibnu Majah (528), Ahmad (3/110, 114, 167, 191), Abu Awanah (1/214), Al Humaidi (1196), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (293), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/412, 413) dalam masalah ini pun ada hadits dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari (220), Abu Daud (380), dan At-Tirmidzi (147).

[35] *Shahih.* HR. Abu Daud (66, 67), At-Tirmidzi (66), An-Nasa`i (1/174), Ahmad (3/15, 31, 86), Abu Daud Ath-Thayalisi (2199), Ad-Daruquthni (1/30), Ibnu Al Jarud (47) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

berkata, "Jika seseorang menyiramkan air seember pada air kencing maka tidak dimakruhkan mandi dan berwudhu dengannya," ulama yang berpendapat demikian melakukan pemaduan dalil seperti ini.

Sementara ulama yang memakruhkan air yang sedikit tercampur oleh sedikit najis, mengkompromikan berbagai hadits, mereka memahami dua hadits Abu Hurairah dengan hukum makruh, sementara hadits badui dan Abu Sa'id dipahami secara zhahir (yakni boleh).

Adapun Syafi'i dan Abu Hanifah mengkompromikan hadits Abu Hurairah dan hadits Abu Sa'id dengan pemahaman bahwa yang dimaksud dalam kedua hadits Abu Hurairah adalah air yang sedikit, sementara yang dimaksud dalam hadits Abu Sa'id adalah air yang banyak.

Adapun masalah ukuran, Imam Syafi'i memahaminya berdasarkan sebuah riwayat dari hadits Abdullah bin Umar dari bapaknya, yang diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hazm, dia berkata,

سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ عَنِ الْمَاءِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ؟ فَقَالَ : إِنْ كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا.

"Rasulullah SAW ditanya tentang air yang suka diminum mundar-mandir oleh binatang buas dan hewan biasa?" lalu beliau menjawab, "*Jika air itu ada dua kulah maka ia tidak akan membawa najis.*"[36]

Abu Hanifah memahami ukurannya itu dengan menggunakan qiyas, yaitu bahwa tersebarnya najis dalam air dengan tersebarnya gerakan pada air tersebut, lalu jika ada dugaan bahwa gerakan tersebut tidak akan tersebar pada seluruh bagian air maka air tersebut tetap suci walaupun terkena najis.

Akan tetapi kedua kelompok ini bertentangan dengan hadits badui tadi, karena itulah Imam Syafi'i membedakan antara mengucurkan air

---

[36] HR. Abu Daud (63, 64, 65), At-Tirmidzi (67), An-Nasa'i (1/46, 175), Ibnu Majah (517, 518), Ahmad (2/3, 27), Ibnu Al Jarud (44, 45, 46) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (92), Ibnu Hibban (1249, 1253/*Al Ihsan*), Al Hakim (1/132) (1/133, 134), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (1/14, 15, 19, 21), Al Baihaqi (1/160, 261, 262) Al Bushairi berkata dalam Az-Zawa'id, "Sanad yang para perawinya *tsiqat*."

kepada najis dan menimpakan najis ke dalam air, mereka berkata, "Jika air tersebut dikucurkan kepada najis maka tidak menjadi najis seperti yang dikisahkan dalam hadits badui, dan jika najis yang ditimpakan ke dalam air maka air itu menjadi najis, seperti yang dijelaskan dalam hadits Abu Hurairah."

Jumhur ulama fikih berkata, "Ini adalah pendapat yang tidak berlandaskan kepada dalil (pendapat Syafi'i). Karena pada dasarnya ulama sepakat bahwa najis yang sedikit tidak akan memberikan pengaruh terhadap air yang banyak, dimana najis tidak akan menyebar ke semua bagian air.

Jika demikian halnya maka bisa saja sebagian air ketika terkena najis akan menjadi najis karena masuknya najis ke dalam air, lalu sebaliknya jika air tersebut menimpa najis yang sedikit maka dimaklumi bahwa sebagian dari najis tersebut bisa hilang sedikit demi sedikit, yang pada akhirnya semua najis akan hilang sebelum habisnya semua air, dengan demikian bagian terakhir dari air telah menyucikan tempat (wadahnya), karena air yang dikucurkan kepada najis bagaikan air banyak dengan najis yang sedikit, jika itu diketahui dengan pasti bahwa najis tersebut telah hilang (yakni ketika air terakhir menimpa sisa bagian/tempat yang terkena najis), karena itulah ulama sepakat bahwa ukuran yang bisa digunakan untuk berwudhu bisa digunakan untuk membersihkan percikan air seni yang terkena pakaian atau badan, lalu mereka berbeda pendapat jika percikan air tersebut terkena air.

Pendapat yang paling utama menurutku adalah mengkompromikan antara berbagai hadits, yaitu memahami hadits Abu Hurairah dan yang semakna dengannya dengan makruh, sementara hadits Abu Sa'id Al Khudri dinilai sebagai *mubah*, karena penafsiran seperti ini bisa menetapkan makna zhahir dari keduanya (maksudnya adalah kedua hadits Abu Hurairah bahwa najis memiliki pengaruh terhadap air).

Batasan makruh menurut saya (Ibnu Rusyd) adalah jika jiwa merasakannya jijik, artinya segala air yang dianggap jijik saat diminum tentu tidak layak digunakan untuk beribadah kepada Allah, dan jika badan merasa jijik menyentuhnya maka jiwa pun akan menjauhinya.

Adapun bagi sebagian ulama yang berhujjah, jika najis sedikit bisa merubah sedikit air menjadi najis maka selamanya kita tidak akan mendapatkan air yang mensucikan, alasannya bahwa air yang terpisah

jika digunakan untuk membersihkan najis adalah dalam keadaan najis. Pendapat ini tidak bisa diterima, alasannya air terakhir yang digunakan untuk membersihkan sisa bagian najis adalah bagaikan air banyak yang mensucikan najis sedikit.

Walaupun pendapat di atas mengejutkan banyak ulama di kurun terakhir, tapi dapat kita pastikan bahwa air yang banyak bisa merubah bagian/tempat yang terkena najis menjadi suci, karena itulah para ulama telah sepakat bahwa air yang banyak tidak akan rusak oleh najis yang sedikit.

Ketika seseorang terus menerus mengucurkan air ke tempat atau anggota badan yang terkena najis, secara otomatis air tersebut akan merubahnya menjadi suci karena air dalam volume yang banyak, terlepas apakah mengucurkan air yang banyak sekaligus atau sedikit demi sedikit, artinya mereka berhujjah dengan sesuatu yang telah disepakati dalam masalah yang diperdebatkan sementara mereka tidak merasakan hal itu, padahal keduanya sangatlah jelas.

Inilah yang saya ketahui tentang masalah ini dari sisi sebab perbedaan pendapat, dan menentukan pendapat yang paling kuat diantara berbagai pendapat, saya ingin sekali menempuh cara ini untuk semua pembahasan dalam kitab, akan tetapi hal itu membutuhkan banyak waktu, yang penting tujuan dari penulisan kita ini tercapai, lain waktu mudah-mudah Allah memberikan kesempatan kepada kami untuk menyempurnakannya.

Masalah kedua: Air yang berubah

Air yang tercampur minyak ja'faran atau segala macam benda suci yang biasanya bisa dipisahkan, jika semua itu bisa merubah salah satu sifat air maka airnya tetap suci menurut semua ulama, akan tetapi tidak menyucikan menurut Malik dan Syafi'i, dan menyucikan menurut Abu Hanifah selama perubahannya bukan dengan dimasak.

Sebab perbedaan pendapat: Tidak jelasnya cakupan air mutlak untuk air yang tercampur hal-hal seperti ini (maksudnya apakah masih dikatakan air mutlak jika tercampur dengan hal-hal seperti diatas tadi).

1. Sebagian ulama yang menyatakan bahwa air yang bercampur tersebut tidak masuk dalam kategori air mutlak, akan tetapi dihubungkan

kepada campurannya, kita sebut air ja'faran atau lainnya, bukan air mutlak, menurut mereka air ini tidak bisa digunakan untuk berwudhu, karena berwudhu hanya menggunakan air mutlak.

2. Sebagian ulama lainnya menyatakan bahwa air bercampur tersebut masih dalam kategori air mutlak, mereka membolehkan berwudhu dengannya.

Begitu juga karena tidak adanya penamaan air mutlak bagi air yang dimasak dengan sesuatu yang suci, maka mereka sepakat tidak boleh berwudhu dengan air tersebut, demikian pula air yang disarikan dari berbagai tumbuhan kecuali dalam kitab Ibnu Sya'ban yang membolehkan bersuci pada hari jum'at dengan air mawar.

Yang benar adalah tergantung banyak dan sedikitnya campuran, terkadang karena banyaknya campuran, maka air tersebut keluar dari kategori air mutlak seperti air cucian, khususnya ketika hanya baunya saja yang berubah, karena itulah sebagian ulama tidak menjadikan bau sebagai alasan tidak bolehnya menggunakan air yang tercampur hal lain, sementara Rasulullah SAW telah bersabda kepada Ummu Athiyyah ketika memerintahkannya untuk memandikan (jenazah) putrinya:

اغْسِلْنَهَا بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاغْسِلْنَهَا وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُوراً أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ.

"Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara, dan basuhlah di akhirnya dengan menggunakan (campuran air) kafur atau sedikit kafur."[37]

---

[37] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1253, 1254, 1256, 1257, 1258, 1259, 1260, 1262, 1263), Muslim (939), Abu Daud (3142, 3144, 3145), At-Tirmidzi (990), An-Nasa'i (4/28, 30, 31), Ibnu Majah (1458, 1459), Ahmad (5/84, 85) (6/407, 408).
Sementara lafazh Al Bukhari adalah:
اغسِلْنَهَا ثَلاَثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ رَأَيْتُنَّ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ، فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي، قَالَتْ: فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ فَأَلْقَى إِلَيْنَا حِقْوَهُ، فَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا إِيَّاهُ .
"Mandikanlah tiga kali atau lima atau lebih banyak, jika kamu mau mandikanlah dengan air dan daun bidara, dan di akhir gunakanlah (campuran air) kafur atau sedikit kafur, jika kalian telah selesai beritahu aku!" dia berkata: ketika kami selesai kami mengabarkan kepada beliau, lalu Nabi memberikan kainnya seraya berkata, *"Pakaikanlah kepadanya."*

Ini adalah air yang tercampur, hanya saja campuran tersebut tidak menjadikannya keluar dari kategori air mutlak.

Telah diriwayatkan dari Malik adanya kaitan banyak dan sedikitnya campuran dalam masalah ini, juga perbedaan diantara keduanya, beliau menyatakan boleh jika campurannya sedikit walaupun sifat-sifatnya nampak.

Masalah ketiga: Air *musta'mal* (yang sudah terpakai)

Mengenai air *musta'mal* yang digunakan dalam thaharah para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama membolehkan bersuci dengannya dalam berbagai keadaan, ini adalah pendapat Syafi'i dan Abu Hanifah.

2. Sebagian ulama lain memakruhkannya, akan tetapi tidak membolehkan tayammum selama air tersebut didapatkan, ini adalah pendapat Imam Malik dan pengikutnya.

3. Sebagian ulama lainnya tidak melihat adanya perbedaan antara air *musta'mal* dengan air mutlak, inilah pendapat yang dipegang oleh Abu Tsaur, Daud, dan para pengikutnya.

Sementara Abu Yusuf mengeluarkan pendapat yang *syadz*, bahwa air *musta'mal* adalah najis.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya dugaan bahwa air *musta'mal* tidak termasuk dalam kategori air mutlak, bahkan sebagian dari mereka melebihi batas sehingga menyatakan bahwa air *musta'mal* lebih pantas dinamakan air bekas cucian daripada air, padahal diriwayatkan bahwa para sahabat berlomba-lomba dalam mendapatkan air bekas wudhu Nabi SAW,[38] dengan demikian mesti air *musta'mal* tersebut jatuh pada air yang masih tersisa.

Secara umum, air *musta'mal* adalah air mutlak karena biasanya masih bisa dipakai selama salah satu sifatnya tidak berubah dengan kotoran anggota badan yang dibasuh, jika telah berubah maka hukumnya

---

[38] HR. Al Bukhari dari hadits Mahmud bin Rabi' (189) dengan lafazh:

وَإِذَا تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَادُوا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوئِهِ.

"Jika Nabi SAW berwudhu, maka mereka saling berdesak-desakan dalam mendapatkan bekas air wudhunya."

sama dengan air yang berubah salah satu sifatnya dengan sesuatu yang suci, walaupun secara psikologis sulit diterima, artinya layak hanya dilihat dari sisi hukum makruh.

Adapun yang berpendapat bahwa air *musta'mal* adalah najis sama sekali tidak ada dalilnya.

Masalah keempat: Hukum sisa air minum

Para ulama sepakat bahwa air sisa minum kaum muslimin dan binatang ternak adalah suci, lalu mereka berbeda pendapat pada selain keduanya:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa setiap sisa-sisa hewan adalah suci.

2. Sebagian ulama lainnya memberikan pengecualian hanya kepada babi.

Kedua pendapat ini diriwayatkan dari Malik.

3. Ulama yang lain memberikan pengecualian kepada anjing dan babi, ini adalah pendapat Syafi'i.

4. Ada juga ulama yang memberikan pengecualian kepada semua binatang buas secara umum, ini adalah madzhab Ibnu Qasim.

5. Ada juga ulama yang menyatakan bahwa sisa-sisa air sesuai dengan hukum dagingnya, jika dagingnya haram dimakan maka sisa-sisanya pun najis, jika makruh maka sisa-sisanya pun makruh, dan jika mubah maka sisa-sisanya pun suci.

* Hukum sisa air dari seorang musyrik:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa itu adalah najis.

2. Sebagian ulama lainnya menyatakan makruh jika dia peminum khamer. ini adalah pendapat Ibnu Al Qasim.

Demikian pula semua air sisa minum hewan yang biasa terkena najis, seperti ayam yang dilepas, onta yang biasa makan barang najis, dan anjing yang dilepas di luar.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam masalah ini ada tiga macam:

Pertama, qiyas yang bertentangan dengan zhahir ayat.

Kedua, qiyas yang bertentangan dengan zhahir *atsar*.

Ketiga, kontradiksi yang terjadi antara atsar satu dengan lainnya.

Perihal qiyas adalah ketika kematian menjadi sebab najisnya hewan yang tidak disembelih berdasarkan syara', maka begitu pula hidup merupakan sebab sucinya hewan, jika demikian maka setiap yang hidup adalah suci, dan setiap sisa-sisa minumnya sesuatu yang suci adalah suci.

Sementara zhahir ayat telah bertentangan dengan qiyas seperti ini, tepatnya tentang babi dan orang musyrik, Allah SWT berfirman tentang babi:

فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ

"*Karena sesungguhnya semua itu kotor.*" (Qs. Al An'aam [6]: 145)

Sesuatu yang pada dasarnya kotor, ia pun pada dasarnya najis, karena itulah sebagian ulama hanya memberikan pengecualian kepada babi.

Sementara orang yang tidak memberikan pengecualian memahami kata (رِجْسٌ) hanya sebagai celaan.

Adapun musyrik diterangkan dalam firman-Nya:

إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٌ

"*Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis.*" (Qs. At-Taubah [9]: 28).

Ulama yang memahaminya secara zhahir mengeluarkan orang-orang musyrik dari tuntutan qiyas, dan orang yang memahaminya sebagai celaan memasukannya ke dalam qiyas.

Beberapa *atsar* kontra dengan qiyas tentang hukum sisa minum anjing, kucing dan binatang buas.

Atsar tentang anjing diriwayatkan dari Abu Hurairah yang disepakati ke-*shahih*-annya, Nabi SAW bersabda:

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ.

"*Jika anjing menjilat wadah milik salah seorang dari kalian, maka tumpahkanlah airnya, kemudian cucilah (wadahnya) sebanyak tujuh kali.*" [39]

Dalam sebagian riwayat:

أُوْلاَهُنَّ بِالتُّرَابِ.

"*Pertamanya dengan tanah.*"[40]

Dan yang lain:

وَعَفِّرُوْهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ.

"*Dan lumurilah pada kedelapan kalinya dengan tanah.*"[41]

Tentang kucing, diriwayatkan oleh Qurrah dari Ibnu Sirin dari Abu Hurairah, dia berkata, Rasulullah SAW bersabda:

طَهُوْرُ الإِنَاءِ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْهِرُّ أَنْ يُغْسَلَ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

"***Mensucikan wadah jika dijilat oleh kucing adalah dengan dicuci sebanyak satu atau dua kali.***"[42]

---

39 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (172), Muslim (279), An-Nasa`i (1/52, 177), Ibnu Majah (364), Ahmad (2/245, 271, 360, 398, 460, 482).

40 *Shahih.* HR. Muslim (279), Abu Daud (71, 72, 73), At-Tirmidzi (91), An-Nasa`i (1/177, 178), dan Ahmad (2/265, 427, 489).

41 Diriwayatkan oleh Abu Daud (74), An-Nasa`i (1/54), Ahmad (2/427, 489, 508) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud,* dalam masalah ini riwayat dari Abdullah bin Mughaffal yang diriwayatkan oleh Muslim (280), Abu Daud (74), An-Nasa`i (1/177), Ibnu Majah (365), dan Ahmad (4/86) (5/56).

42 *Mauquf.* HR. oleh Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/19), Ad-Daruquthni (1/67) no (8), Al Hakim (1/160) dengan lafazh:

طَهُوْرُ الإِنَاءِ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ يُغْسَلُ سَبْعُ مَرَّاتٍ, الأُوْلَى بِالتُّرَابِ, وَ الْهِرَّةُ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

"*Mensucikan wadah jika dijilat oleh anjing adalah dengan dibasuh sebanyak tujuh kali, yang pertama dengan tanah, dan (jika dijilat) kucing maka dicuci sebanyak satu atau dua kali.*"

Qurrah diragukan, Abu Bakar berkata, "Demikianlah yang diriwayatkan oleh Ashim secara *marfu'*, diriwayatkan pula dari Qurrah oleh yang lainnya tentang jilatan anjing secara *marfu'*, dan jilatan kucing secara *mauquf,* An-Nawawi berkata dalam *Al Majmu'* (1/175), ungkapan *al hurrah* (kucing) bukan dari perkataan Nabi SAW, akan tetapi ucapan Abu Hurairah yang masuk ke dalamnya secara *mauquf.*

Adapun binatang buas, dalilnya adalah hadits Ibnu Umar yang sudah disebutkan sebelumnya dari bapaknya, beliau berkata:

سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ عَنِ الْمَاءِ وَمَا يَنُوبُهُ مِنَ السِّبَاعِ وَالدَّوَابِّ؟ فَقَالَ : إِنْ كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثًا.

"Rasulullah SAW ditanya tentang air yang sering diminum binatang buas dan binatang biasa?" lalu beliau menjawab, "Jika air itu ada dua *kulah* maka ia tidak akan menjadi najis."[43]

Adapun adanya kontradiksi pada beberapa atsar dalam masalah ini diantaranya:

أَنَّ الرَّسُوْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْحِيَاضِ الَّتِي بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ تَرِدُهَا الْكِلاَبُ وَالسِّبَاعُ وَالدَّوَابُّ، فَقَالَ لَهَا مَا حَمَلَتْ فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ مَا غَبَرَ شَرَابًا طَهُورًا.

"Bahwa Rasulullah SAW ditanya tentang kolam yang berada antara Mekah dan Madinah, anjing dan binatang buas juga binatang biasa yang minum darinya, lalu beliau menjawab, '*Untuknya apa yang ada di dalam perutnya, dan untuk kalian apa yang tersisa sebagai minuman yang suci*'."[44]

Serupa dengan hadits ini apa yang diriwayatkan dari Umar oleh Malik dalam *Al Muwaththa'*, yaitu ucapan:

يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ لاَ تُخْبِرْنَا فَإِنَّا نَرِدُ عَلَى السِّبَاعِ وَتَرِدُ عَلَيْنَا.

"*Wahai pemiliki kolam, janganlah engkau mengabarkannya kepada kami, karena sesungguhnya kami minum mendahului binatang buas, dan dia pun minum mendahului kami.*"[45]

---

43 Telah dijelaskan *takhrij*-nya (*shahih*).

44 *Dha'if.* HR. Ibnu Majah (519), Ath-Thahawi dalam *Musykil Al Atsar* (3/267), Al Baihaqi (1/258), semuanya dari jalan Abu Sa'id Al Khudri dan dilemahkan oleh Al Albani dalam *Dha'if Ibnu Majah.*

45 Sanadnya lemah, diriwayatkan Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/23) (43) dan sanadnya terputus.

Demikian pula hadits Abu Qatadah yang diriwayatkan oleh Malik, bahwa Kabsyah[46] mengucurkan air wudhu kepadanya, lalu datang kucing, ia kemudian memberikan wadah sehingga kucing tersebut minum darinya, dia berkata, "Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ.

"*Sesungguhnya dia tidak najis, karena termasuk binatang yang sering berkeliaran diantara kalian, maka hewan itu tidak mengapa bagi kalian.*"[47]

Para ulama berbeda pendapat mengenai tafsiran *atsar* ini dan cara mengkompromikannya dengan qiyas yang telah disebutkan.

1. Malik berpendapat bahwa perintah membuang (air) bekas jilatan anjing dan mencuci wadahnya merupakan ibadah yang tidak bisa dipahami oleh akal.

Demikian pula pendapat yang masyhur dari beliau adalah tidak ada yang wajib dibuang kecuali air bekas jilatan anjing, sebab bertentangan dengan qiyas, demikian pula adanya dugaan jika anjing itu dipahami najis secara dzatnya maka akan bertentangan dengan firman Allah SWT:

فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ

"*Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4).

Maksudnya jika anjing itu najis secara dzatnya maka binatang buruannya pun akan najis, tafsiran ini pun diperkuat dengan adanya aturan menyucikan yang terkena jilatan anjing dengan jumlah (tujuh kali), padahal menyucikan najis pada dasarnya tidak disyaratkan dengan jumlah, karena itu Malik berkata, "Bahwa basuhan tersebut adalah

---

46 Kabsyah adalah putri Ka'ab bin Malik Al Anshari, istri Abdullah bin Abi Qatadah, dia seorang shahabat.

47 *Shahih.* HR. Abu Daud (75), At-Tirmidzi (92), An-Nasa`i (1/55, 178), Ibnu Majah (367), Ahmad (5/303, 309), Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/22), At-Tirmidzi berkata, "*Hasan Shahih.*"
Dan dinilai *shahih* oleh Al Hakim sserta disetujui oleh Adz-Dzahabi, demikian pula dinilai *shahih* oleh Al Bukhari, Al Uqaili, Ad-Daruquthni, An-Nawawi dalam *Al Majmu'*, lihat *At-Talkhish Al Habir* (1/41).

ibadah," dan tidak memandang *atsar-atsar* lainnya karena kelemahannya menurut Malik.

2. Imam Syafi'i memberikan pengecualian terhadap anjing, dan berpendapat bahwa zhahir hadits ini menunjukkan najisnya jilatan anjing, menurut saya (Ibnu Rusyd) liurnyalah yang najis bukan anjing itu sendiri, dengan demikian binatang buruan anjing wajib dibasuh, demikian pula dia memberikan pengecualian terhadap babi karena adanya ayat yang menjelaskan hukumnya.

3. Abu Hanifah berpendapat bahwa yang dipahami dari berbagai *atsar* tentang najisnya jilatan binatang buas, kucing dan anjing adalah karena dagingnya yang haram, dan ini termasuk ungkapan khusus yang mengandung makna umum, ringkasnya beliau berkata, "Bekas-bekas jilatan adalah mengikuti daging hewan tersebut."

4. Sementara ulama yang lainnya memberikan pengecualian terhadap anjing, kucing dan binatang buas dengan landasan zhahir hadits yang menjelaskan hal itu.

5. Ada lagi kelompok ulama lain menyatakan sucinya jilatan anjing dan kucing, dan mengecualikan binatang buas saja, adapun bekas jilatan anjing diangggap suci alasannya adalah hanya disyaratkan membasuhnya, juga karena bertentangan dengan zhahir kitab dan hadits Abu Qatadah, sementara alasan tidak najisnya kucing adalah karena termasuk binatang jinak yang biasa ada di rumah-rumah, anjing pun demikian.

Adapun alasan tidak najisnya jilatan kucing adalah anggapan bahwa hadits Abu Qatadah lebih kuat daripada hadits Qurrah dari Ibnu Sirin, demikian pula menganggap lebih kuat hadits Ibnu Umar daripada hadits Umar dan yang semakna dengannya; hadits Abu Qatadah yang ditentang oleh *dalil khithab*, jelasnya alasan najisnya kucing adalah termasuk hewan jinak, artinya jika tidak jinak —hewan buas— maka jilatannya adalah haram, diantara yang berpendapat demikian adalah Ibnu Qasim.

Al Qadhi berkata, "Sebagian hadits ini diamalkan sementara yang lainnya tidak (maksudnya, yang tidak bertentangan dengan kaidah ushul diambil, sementara yang bertolak belakang tidak diambil), ini adalah kebiasaan mereka saat menolak hadits *ahad* jika bertentangan dengan ushul (pokok-pokok syari'at)."

Inilah ragam masalah yang menggerakan para ulama fikih sehingga berbeda pendapat dalam pembahasan ini, bahkan mengantarkan mereka kepada berpecah belah, padahal masalahnya adalah *ijtihadiyah* yang sulit untuk dicarikan mana yang lebih kuat; yang lebih kuat menurut kami adalah adanya pengecualian dari sucinya jilatan hewan, yaitu: anjing, babi, dan orang musyrik karena *shahih*-nya *atsar* yang menjelaskan anjing, dan karena zhahir kitab lebih pantas diikuti dalam masalah najisnya babi dan orang musyrik dari sekedar qiyas, demikian pula zhahir hadits, inilah pendapat yang dipegang oleh kebanyakan ulama fikih (yaitu najisnya bekas jilatan anjing), dengan alasan bahwa perintah membersihkan bekas jilatan anjing adalah sesuai dengan syara' karena najisnya air yang dijilatnya (maksudnya, yang dipahami secara kebiasaan dari hukum syara' jika memerintahkan untuk membuang air dan membasuh bekasnya adalah karena kenajisannya)

Lalu bantahan mereka yang menyatakan jika alasannya adalah najisnya wadah maka tidak akan ada syarat bilangan, jawabannya adalah ini tidak aneh cara khusus yang ditetapkan syara' mengisyaratkan bobot najis tersebut.

Al Qadhi berkata, "Sementara kakek saya – *rahimahullah* – dalam kitabnya *Al Muqaddimah* berpendapat bahwa hadits ini logis bukan karena anjing itu najis, akan tetapi dikhawatirkan kalau yang menjilatnya adalah anjing gila, yang ditakutkan menebarkan racun, ia berkata, 'Karena itulah disyaratkan tujuh kali basuhan, sebab, jumlah ini telah digunakan dalam hukum pada banyak kesempatan dalam mengobati berbagai penyakit'."

Dan yang ia *–rahimahullah-* sebutkan ini adalah sisi baik metode madzhab Maliki, karena jika kita mengatakan air bekas jilatan anjig tidak najis, maka yang lebih utama adalah memberikan alasan kenapa harus dibasuh daripada hanya mengatakan bahwa ayat tersebut tidak beralasan, maksudnya suci dengan sendirinya.

Pendapat ini pun telah dibantah dengan apa yang saya dapatkan dari beberapa ulama bahwa anjing gila tidak akan pernah mendekati air ketika kambuh penyakitnya. Perkataan mereka benar jika anjing itu berpenyakit, bukan saat pertama kali terjangkit penyakitnya atau di akhir. Karenanya tidak pantas untuk dijadikan penentang.

Disamping itu, dalam hadits tersebut tidak disebutkan lafazh air, yang disebut hanyalah wadah, barang kali dalam sisa jilatannya itu ada sesuatu yang membahayakan (walaupun tidak berpenyakit rabies atau gila), dalam syariat hal seperti itu tidak dianggap aneh, sama saja dengan masalah lalat yang jatuh ke dalam makanan lalu dimasukan semuanya, alasannya adalah bahwa pada salah satu sayapnya ada penyakit, sementara pada sayap yang lainnya adalah obat.

Adapun pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah anjing yang dilarang untuk dipelihara, atau anjing kota, pendapat ini sangat lemah, kecuali jika seseorang berkata, "Bahwa larangan tersebut menunjukkan tidak bagusnya dalam memeliharanya."

Masalah kelima: Hukum sisa air setelah bersucinya laki-laki atau perempuan

Para ulama berbeda pendapat tentang air sisa bersuci dalam lima pendapat:

1. Air sisa thaharah adalah suci secara mutlak, ini adalah madzhab Imam Malik, Syafi'i, dan Abu Hanifah.

2. Seorang lelaki tidak boleh bersuci dengan sisa bersuci seorang perempuan, adapun seorang perempuan bisa bersuci dengan sisa bersuci lelaki.

3. **Seorang lelaki bisa bersuci dengan sisa bersuci seorang perempuan selama bukan karena junub atau haid.**

4. Salah satu dari keduanya (lelaki dan perempuan) tidak bisa bersuci dengan sisa yang lainnya kecuali jika mereka berdua bersuci bersamaan.

5. Tidak boleh walaupun mandi secara bersamaan, ini adalah pendapat Ahmad bin Hanbal.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan berbagai *atsar*, jelasnya dalam masalah ini ada empat *atsar*:

Pertama:

أَنَّ النَّبِيَّ يَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ هُوَ وَأَزْوَاجُهُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

"Bahwa Nabi SAW mandi janabah bersama istri-istrinya dalam satu wadah."[48]

Kedua, hadits Maimunah:

أَنَّهُ اغْتَسَلَ مِنْ فَضْلِهَا

"Bahwa beliau (Nabi) mandi dari sisanya."[49]

Ketiga, hadits Al Hakam Al Ghifari:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW melarang seorang lelaki berwudhu dengan sisa seorang perempuan (istri)."[50]

Keempat, hadits Abdullah bin Sarjis, dia berkata:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ، وَالْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ وَلَكِنْ يَشْرَعَانِ جَمِيعًا.

"Rasulullah SAW melarang seorang lelaki (suami) mandi besar dengan sisa seorang perempuan, seorang perempuan (istri) dengan sisa seorang lelaki, akan tetapi mandilah secara bersamaan."[51]

Para ulama dalam memahami hadits-hadits ini terbagi menjadi dua kelompok:

---

48 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (250, 263, 299, 5956, 7339), Muslim (321), Abu Daud (77, 238), An-Nasa'i (1/128, 129), Ibnu Majah (376), Ahmad (6/27, 37, 191, 192, 193, 230, 231) semuanya dari hadits Aisyah RA.

49 *Shahih.* HR. Muslim (323), Ahmad (1/366), Abdurrazzak (1037), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (108), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (1/53), Ath-Thabrani (20III/426), Al Baihaqi (1/188) semuanya dari jalan hadits Ibnu Abbas.

50 *Shahih.* HR. Abu Daud (82), At-Tirmidzi (64), An-Nasa'i (1/179), Ibnu Majah (374, 383), Ahmad (4/213) (5/66) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (11).

51 *Shahih.* HR. Ibnu Majah (347), Ad-Daruquthni (1/117), beliau berkata, "Ini hadits *mauquf shahih*", dan diriwayatkan oleh Abu Ya'la (1564), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/24), Al Baihaqi (1/192), Al Bukhari mengunggulkan *mauquf*-nya pada pertanyaan At-Tirmidzi kepadanya, dia pun berkata barang siapa menilainya *marfu'* berarti dia telah melakukan kesalahan. Al Hafizh berkata, "Para perawinya *tsiqah*", dan hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

1. Kelompok ulama yang mengunggulkan salah satu dari beberapa pendapat.

2. Kelompok ulama yang mengkompromikan sekaligus mengunggulkan pada hadits yang lainnya.

Ulama yang menganggap lebih kuat hadits pertama (yang menyatakan mandinya Nabi SAW bersama istri-istrinya pada satu wadah) daripada hadits-hadits lainnya, mereka beralasan karena hadits itu disepakati ke-*shahih*-annya, mereka tidak membedakan antara mandi berdua bersamaan atau mandi masing-masing dengan sisa yang lainnya, karena orang yang mandi bareng berarti mandi menggunakan sisa yang lainnya.

Mereka pun men-*shahih*-kan hadits Maimunah dan menganggap lebih kuat daripada hadits Al Ghifari, ringkasnya mereka menyatakan sucinya bekas bersuci masing-masing secara mutlak.

Adapun ulama yang menganggap lebih kuat hadits Al Ghifari daripada yang lainnya —ini adalah madzhab Abu Muhammad bin Hazm— dan menggabungkan hadits Al Ghifari dengan hadits pertama, mereka membedakan antara mandi bersamaan dengan mandi secara terpisah, salah satunya menggunakan sisa yang lain.

Dengan kata lain mereka hanya mengamalkan dua hadits ini saja, lalu mereka berpendapat bahwa seorang lelaki bisa bersuci bersama perempuan (istrinya) dalam satu wadah secara bersamaan, dan seorang lelaki tidak bisa bersuci menggunakan sisa perempuan, tetapi seorang perempuan bisa bersuci dengan menggunakan sisa lelaki.

Kemudian ulama yang mengkompromikan seluruh hadits kecuali hadits Maimunah, mereka mengambil hadits Abdullah bin Sarjis, karena bisa digabungkan dengan hadits Al Ghifari dan hadits mandinya Rasulullah dalam satu wadah bersama istri-istrinya, dengan tambahan bahwa seorang perempuan tidak bisa berwudhu dengan sisa seorang lelaki, sayangnya pendapat ini bertentangan dengan hadits Maimunah yang diriwayatkan oleh Muslim, akan tetapi sebagian telah menganggapnya *muallal* (cacat) sebagaimana telah kami katakan, yaitu bahwa sebagian perawinya berkata, "Prasangka kuat saya atau sepengetahuan saya bahwa Abu Sya'tsa meriwayatkannya kepadaku."

Adapun ulama yang berpendapat salah seorang dari keduanya (suami istri) tidak boleh menggunakan sisa yang lainnya, tidak pula mandi secara bersamaan, barangkali belum sampai kepadanya hadits-hadits tersebut, kecuali hadits Al Ghifari, dan menganalogikan laki-laki kepada perempuan.

Lalu ulama yang berpendapat larangan menggunakan sisa junub seorang perempuan dan haidnya saja, sama sekali tidak kami ketahui hujjahnya, hanya saja hal itu diriwayatkan dari sebagian salaf, saya kira Ibnu Umar.

Masalah keenam: Hukum berwudhu dengan air perasan kurma

Abu Hanifah di tengah-tengah kebanyakan pengikutnya, dan para ulama berbagai negeri, beliau tetap saja berpendapat bolehnya berwudhu dengan perasan kurma dalam perjalanan dengan dalil hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ خَرَجَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجِنِّ، فَسَأَلَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ : هَلْ مَعَكَ مِنْ مَاءٍ؟ فقال معي نَبِيْذٌ فِي إِدَاوَةٍ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أُصْبُبْ، فَتَوَضَّأَ بِهِ وَقَالَ: شَرَابٌ وَطَهُوْرٌ.

"Bahwa Ibnu Mas'ud keluar bersama Rasulullah SAW pada malam peristiwa jin, lalu Rasulullah SAW bertanya, '*Apakah ada air bersamamu*?' dia menjawab, '*Aku punya perasaan kurma dalam wadah air*,' Rasulullah SAW berkata, '*Kucurkanlah*!' akhirnya beliau berwudhu dengannya, dan berkata, "*Minuman dan penyuci*."[52]

Dan hadits Abu Rafi', mantan budak Ibnu Umar dari Abdullah bin Mas'ud dengan redaksi yang hampir sama, lalu Rasulullah SAW bersabda:

تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ.

---

[52] *Dha'if.* HR. Ibnu Majah (385), Ahmad (1/398), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/94), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (9961), Ad-Daruquthni (1/76) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

"*Kurma yang baik, dan air yang suci.*"[53]

Mereka mengatakan bahwa pendapat tersebut bersandar kepada para sahabat; Ali dan Ibnu Abbas, lalu tidak ada yang menyelisihinya dari kalangan sahabat sehingga bagaikan ijma' dari mereka.

Para ulama hadits menolak hadits ini karena lemah perawinya, dan telah diriwayatkan pada jalur yang lain bahwa Ibnu Mas'ud tidak bersama Nabi SAW pada malam datangnya sekelompok jin.[54]

Jumhur ulama menolak hadits ini dengan dalil firman Allah:

فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

"*Lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih).*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6).

Mereka berkata, "Dalam ayat ini Allah tidak menjadikan jalan tengah antara air dan tanah."

Demikian pula mereka berhujjah dengan sabda Nabi SAW:

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ إِلَى عَشْرِ حِجَجٍ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ.

"*Tanah yang baik adalah alat berwudhu bagi seorang muslim, walaupun ia tidak mendapatkan air selama sepuluh tahun, lalu jika ia mendapatkan air maka kucurkanlah air itu ke kulitnya.*"[55]

Mereka bisa saja berkata, "Dalam hadits, air tersebut dinamakan secara mutlak, sementara tambahan sama sekali tidak menuntut adanya penghapusan (*naskh*) sehingga bertentangan dengan Al Qur'an." akan

---

[53] *Dha'if.* HR. Abu Daud (84), At-Tirmidzi (88), Ibnu Majah (384), Ahmad (1/402), Ad-Daruquthni (1/77), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (X/65) (9966, 9967), Ad-Daruquthni berkata, "Di dalamnya ada Al Husein bin Ubaidillah yang telah memalsukan hadits atas nama perawi-perawi yang *tsiqah*."

[54] *Shahih.* HR. Muslim (450), Abu Daud (85) secara ringkas, dan At-Tirmidzi (18, 4258).

[55] *Shahih.* HR. Abu Daud (332, 333), At-Tirmidzi (124), An-Nasa'i (1/171), Ahmad (5/146, 155, 180), Ath-Thayalisi (484), Ad-Daruquthni (1/186, 187) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Al Jami'* (3860) dan dalam *Al Irwa'* (153).

tetapi sebenarnya ini bersebrangan dengan pendapat mereka yang menyatakan bahwasanya tambahan adalah *naskh*.

Bab IV

Hal-Hal yang Membatalkan Wudhu

Landasan bab ini adalah firman Allah SWT:

أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ

"*Atau kembali dari tempat buang air atau menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Dan sabda Nabi SAW:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

"*Allah tidak menerima shalat orang yang berhadats sehingga dia berwudhu.*"[56]

Dalam masalah ini para ulama sepakat batalnya wudhu karena kencing, buang air besar, kentut, madzi, dan wadhi karena *shahih*-nya *atsar* yang menerangkan hal itu kala keluar dalam keadaan sehat, ada tujuh hal yang utama yang diperselisihkan pada pembahasan ini:

Masalah pertama: Najis yang keluar dari tubuh

Para ulama di berbagai negeri berbeda pendapat tentang batalnya wudhu karena keluarnya najis yang dapat dibagi menjadi tiga pendapat:

1. Sebagian ulama hanya mempertimbangkan apa yang keluar, terlepas dari mana dan bagaimana keluarnya? Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ats-Tsauri, Ahmad dan sekelompok ulama, pendapat ini diwarisi dari kalangan sahabat dan salaf, mereka berkata, "Setiap najis yang keluar dari badan menyebabkan wajibnya wudhu, seperti darah, darah yang keluar dari hidung, darah bekam, dan muntah, kecuali air liur menurut Abu Hanifah." Abu Yusuf dari kalangan

---

[56] *Muttafaq 'Alaihi*. HR. Al Bukhari (135), Muslim (225), Abu Daud (60), Ahmad (2/318), dan Al Baihaqi (1/226).

pengikut Abu Hanifah berkata, "Jika air liur memenuhi mulut maka wajib wudhu," tidak seorang pun dari mereka yang memasukan darah yang sedikit ke dalam masalah ini kecuali Mujahid.

2. Sebagian ulama lainnya melihat dari sisi dua tempat keluar, dzakar dan dubur, mereka berkata, "Apa saja yang keluar dari dua lubang ini adalah membatalkan wudhu, baik darah, kerikil, atau air liur, dan bagaimana pun keluarnya, dalam keadaan sehat atau sakit, diantara yang berpendapat demikian adalah Imam Syafi'i, dan para pengikutnya, juga Muhammad bin Abdil Hakam dari pengikut Malik.

3. Sebagian ulama lain mempertimbangkan apa yang keluar, tempat keluar dan bagaimana keluarnya, mereka berkata, "Sesuatu yang biasa keluar dari dua lubang, (yaitu air kencing, kotoran, madzi, wadi dan kentut) dan keluar dalam keadaan sehat maka semua itu membatalkan wudhu, mereka tidak berpendapat bahwa keluar darah, kerikil, dan cacing mewajibkan wudhu, tidak pula pada seseorang yang *beser* (selalu keluar air kencing), diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Imam Malik dan mayoritas pengikutnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adalah jika kaum muslimin sepakat batalnya wudhu karena ada yang keluar dari dua lubang berupa; kotoran, air kencing, dan madzi dengan landasan zhahir kitab dan zhahir hadits tentang hal itu, maka hal itu menimbulkan tiga kemungkinan:

Pertama, bahwa hukum hanya berkaitan dengan jenis yang disepakati, sebagaimana dipegang oleh Imam Malik.

Kedua, bahwa hukum berkaitan dengan jenis-jenis itu karena alasan najis yang keluar dari tubuh, sementara wudhu identik dengan suci, dan kesucian bisa dipengaruhi oleh najis.

Ketiga, bahwa hukum berkaitan dengan jenis-jenis itu karena keluar dari dua lubang tersebut.

Berdasarkan dua pendapat terakhir dipahami bahwa perintah berwudhu dari hadats tersebut termasuk ke dalam bab lafazh khusus yang bermaksud umum, sementara Imam Malik dan pengikutnya berpendapat bahwa masalah ini termasuk lafazh khusus yang bermaksud khusus, demikian pula Imam Syafi'i, lalu mereka berdua berbeda pendapat mengenai umum manakah yang diambil.

Imam Malik berargumentasi bahwa pada dasarnya lafazh ini khusus yang bermaksud khusus hingga ada dalil yang mengeluarkannya dari kaidah tersebut.

Imam Syafi'i berhujjah bahwa yang dimaksud adalah tempat keluar bukannya barang yang keluar, alasannya adalah kesepakatan mereka bahwa wudhu diwajibkan jika ada angin yang keluar dari dubur (kentut), tidak untuk angin yang keluar dari mulut, padahal keduanya sama-sama angin, yang membedakannya adalah tempat keluar, ini merupakan isyarat bahwa hukum terkait dengan tempat keluar. Pendapat ini lemah jika kita ketahui bahwa kedua angin tersebut berbeda sifat dan baunya.

Abu Hanifah berpendapat bahwa yang dimaksud adalah najis, karena najis memiliki pengaruh terhadap kesucian, walaupun thaharah di sini adalah thaharah secara hukum, hanya saja menyerupai thaharah maknawi (yakni thaharah karena najis), pendapat ini diperkuat dengan hadits Tsauban:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَتَوَضَّأَ

"Bahwa Rasulullah pernah muntah, lalu beliau berwudhu."[57]

Demikian pula dengan apa yang diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Umar RA yang mewajibkan wudhu karena darah yang keluar dari hidung,[58] juga berdasarkan perintah beliau SAW kepada yang mengalami *mustahadhah* (darah penyakit) agar berwudhu setiap kali akan melakukan

---

[57] *Shahih.* HR. Abu Daud (2381), Ahmad (5/276) (6/443), Ath-Thayalisi (993), Ibnu Al Jarud (8), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1958), Al Hakim (1/526), dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (1/158, 159), Al Baihaqi (1/144) (4/220) semuanya meriwayatkannya dengan lafazh "Beliau SAW pernah muntah lalu berbuka", kecuali At-Tirmidzi dengan lafazh "Beliau muntah lalu berbuka dan berwudhu", hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (111), hadits tersebut sama sekali tidak menunjukan wajibnya berwudhu karena muntah, dengan alasan bahwa perbuatan tidak menunjukkan wajib, hanya disyariatkannya mencontoh kepada Rasulullah dalam hal itu.

[58] *Mauquf shahih*, *atsar* Ibnu Umar diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa'* (77), Syafi'i dalam *musnad* (94), Al Baihaqi (2/256) lafazhnya:

أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا رَعَفَ انْصَرَفَ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ رَجَعَ فَبَنَى وَلَمْ يَتَكَلَّمْ.

"Sesungguhnya Ibnu Umar jika keluar darah dari hidungnya, maka dia pergi dan berwudhu, lalu melanjutkan shalatnya dan tidak berbicara."

shalat,[59] lalu dipahami oleh Abu Hanifah dari semua dalil ini adalah jenis yang keluar, yaitu najis.

Imam Syafi'i sepakat dengan Abu Hanifah dalam kewajiban berwudhu pada hadats yang disepakati walaupun dalam keadaan sakit dengan landasan perintah Nabi untuk berwudhu setiap hendak melakukan shalat bagi perempuan yang *mustahadhah*, padahal darah *istihadhah* adalah penyakit.

Menurut Imam Malik, penyakit memiliki pengaruh dalam keringanan hukum, ini sebagai qiyas terhadap riwayat yang menyatakan bahwa perempuan *mustahadhah* hanya diperintahkan mandi, kendati pun hadits Fatimah binti Abi Hubaisy ini disepakati ke-*shahih*-annya,[60] akan tetapi tambahannya diperselisihkan (yakni perintah untuk berwudhu setiap kali akan melakukan shalat), tetapi Abu Umar bin Abdil Barr menilainya *shahih*.

Pendapat Imam Malik pun diperkuat dengan qiyas kepada orang yang terlumuri darah tanpa henti, seperti yang diriwayatkan dari Umar RA bahwa dia melakukan shalat sementara lukanya terus mengeluarkan darah.[61]

---

[59] Memberikan isyarat kepada hadits Fatimah binti Abi Hubaisy, bahwa dia datang kepada Nabi SAW, lalu bertanya, "Wahai Rasulullah sesungguhnya saya keluar haid selama satu bulan atau dua bulan, beliau bersabda:

لَيْسَ ذَاكَ بِحَيْضٍ وَلَكِنَّهُ عِرْقٌ فَإِذَا أَقْبَلَ الْحَيْضُ فَدَعِي الصَّلاَةَ عَدَدَ أَيَّامِكَ الَّتِيْ كُنْتِ تَحِيْضِيْنَ فِيْهِ وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْتَسِلِي، وَ تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلاَةَ.

"*Itu bukannya haid akan tetapi darah (penyakit), jika waktu haid datang maka tinggalkanlah shalat sebanyak hari-hari dimana kamu biasa haid, dan jika telah berlalu maka mandilah, dan berwudhulah untuk setiap shalat.*" Diriwayatkan oleh Al Bukhari (228, 320, 325, 331), Muslim (333), Abu Daud (282, 298), An-Nasa'i (1/181, 185, 186), At-Tirmidzi (185), Ibnu Majah (624), Ahmad (6/41, 137, 194, 204, 262).

[60] Yang lafazhnya adalah "Berwudhulah untuk setiap shalat" diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang *tsiqah*, Abu Muawiyah Adh-Dharir (yang buta) meriwayatkannya dalam Al Bukhari (228), Hammad bin Zaid pada An-Nasa'i (1/185), Hammad bin Salamah dalam Ad-Darimi (1/199), dan Abu Awanah dalam Ibnu Hibban (1355/*Al Ihsan*).

[61] Diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/224, 406).

Masalah kedelapan: Tidur

Para ulama berbeda pendapat mengenai tidur menjadi tiga pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa tidur adalah hadats, sedikit atau banyak membatalkan wudhu.

2. Sebagian lainnya berpendapat bahwa tidur bukanlah hadats sehingga tidak membatalkan wudhu kecuali jika yakin bahwa wudhunya batal (dengan sebab lain) menurut pendapat yang tidak menjadikan keraguan sebagai alasan. Adapun menurut pendapat yang menjadikan keraguan sebagai alasan maka batal, bahkan sebagian ulama salaf memerintahkan yang lainnya agar memperhatikan keadaannya saat tidur (apakah dia batal atau tidak?).

3. Sebagian ulama lainnya membedakan antara tidur ringan (sesaat) dengan tidur nyenyak lagi lama, mereka mewajibkan wudhu pada orang yang tidur nyenyak dan tidak mewajibkannya kepada yang tidur ringan, inilah pendapat yang dipegang oleh ulama fikih berbagai negeri dan jumhur ulama.

Adapun jika berbagai kondisi tidur memiliki kemungkinan tidur berat dan keluarnya hadats dibandingkan dengan kondisi tidur yang lainnya, maka para ulama fikih pun berbeda pendapat:

1. Imam Malik berkata, "Barangsiapa tidur berbaring ke samping atau sambil sujud maka wajib baginya berwudhu, baik lama atau sebentar, dan barangsiapa tidur sambil duduk maka tidak ada kewajiban berwudhu baginya selama tidurnya tidak lama." Lalu dalam madzhabnya terjadi perbedaan pendapat tentang tidur sambil ruku, disuatu kesempatan menyatakan hukumnya sama dengan yang tidur sambil berdiri, dan di kesempatan lain menyatakan hukumnya sama dengan yang tidur sambil sujud.

2. Sementara Imam Syafi'i berkata, "Setiap tidur itu membatalkan wudhu, bagaimana pun kondisinya kecuali tidur sambil duduk."

3. Abu Hanifah dan para pengikutnya berkata, "Tidak ada kewajiban berwudhu kecuali bagi orang yang tidurnya berbaring ke samping."

Sebab perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah perbedaan atsar yang menjelaskannya, ada beberapa hadits yang menjelaskan bahwa tidur sama sekali tidak membatalkan wudhu, seperti hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ إِلَى مَيْمُونَةَ فَنَامَ عِنْدَهَا حَتَّى سَمِعْنَا غَطِيطَهُ ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

"Bahwa Nabi SAW masuk ke kamar Maimunah, lalu beliau tidur di sisinya hingga kami mendengar dengkurannya, kemudian beliau melakukan shalat dan tidak berwudhu dahulu."[62]

Demikian pula sabda Rasulullah SAW:

إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لاَ يَدْرِي لَعَلَّهُ يَذْهَبُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَسُبَّ نَفْسَهُ.

"Jika salah seorang dari kalian merasakan kantuk dalam melakukan shalat, maka tidurlah sehingga rasa kantuknya hilang, karena seseorang diantara kalian jika melakukan shalat dalam keadaan mengantuk ia tidak tahu barang kali ia hendak beristighfar kepada Allah ternyata dia mencela dirinya sendiri."[63]

Demikian pula riwayat yang menyatakan, "Bahwa para sahabat Nabi SAW tidur di dalam masjid sehingga kepala mereka tertunduk, kemudian mereka melakukan shalat tanpa berwudhu terlebih dahulu."[64] Dan semuanya adalah *atsar* yang *shahih.*

Demikian pula ada beberapa hadits yang secara zhahir menunjukan bahwa tidur tidak membatalkan wudhu, yang paling jelas adalah hadits Shafwan bin Assal, dia berkata,

---

62 *Shahih.* HR. Ahmad (1/244), Abd bin Humaid dalam *Al Muntakhab* (616), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (11/10706. 1074, 11681, 1192).

63 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (212), Muslim (786), Abu Daud (1310), At-Tirmidzi (355), Ibnu Majah (1370), Ahmad (6/56, 202, 205, 259) semuanya dari hadits Aisyah RA.

64 *Hasan.* HR. oleh At-Tirmidzi (96, 3535, 3546), An-Nasa'i (1/83, 84), Ibnu Majah (478), Ahmad (4/239, 240), Ath-Thayalisi (1165, 1166), Al Humaidi (881), Ad-Daruquthni (1/196), Al Baihaqi (1/114, 115, 118, 276, 286) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (104).

كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَنَا أَنْ لاَ نَنْزِعَ خِفَافَنَا مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَ نَوْمٍ، وَلاَ نَنْزِعَهَا إِلاَّ مِنْ جَنَابَةٍ.

"Kami pernah dalam sebuah perjalanan bersama Nabi SAW, lalu beliau memerintahkan kami agar tidak membuka khuf-khuf kami karena buang air besar, kecil dan karena tidur, dan kami tidak membukanya kecuali karena mandi janabah."[65]

Beliau menyamakan antara buang air kecil, buang air besar dan tidur, hadits ini dinilai *shahih* oleh At-Tirmidzi.

Demikian pula hadits Abu Hurairah terdahulu, yaitu sabda beliau SAW:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ

"*Jika salah seorang dari kalian bangun dari tidurnya, maka cucilah tangannya sebelum memasukannya ke dalam air wudhunya.*"[66]

Zhahir hadits menunjukan bahwa tidur membatalkan wudhu, baik tidurnya itu ringan atau lama, demikian pula zhahir ayat tentang wudhu bagi orang yang memahaminya dengan makna tidur, yaitu firman Allah:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6).

Jadi makna ayat ini menurutnya adalah jika kamu bangun tidur seperti yang diriwayatkan dari Zaid bin Aslam dan yang lainnya dari kalangan salaf.

Jika berbagai *atsar* saling bertolak belakang, maka ulama dalam hal ini terbagi dua, ada yang menempuh jalan *tarjih* (mencari *atsar* yang lebih kuat), ada juga yang menempuh jalan *Jam'u* (mengkompromikan berbagai *atsar*).

---

[65] *Hasan*. HR. At-Tirmidzi (96, 3535, 3546), An-Nasa'i (1/83, 84), Ibnu Majah (478), Ahmad (4/239, 240), Ath-Thayalisi (1165, 1166), Al Humaidi (881), Ad-Daruquthni (1/196), Al Baihaqi (1/114, 115, 118, 276, 286) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (104).

[66] Sudah terdahulu takhrijnya.

Ulama yang menempuh jalan *tarjih* terbagi dua, ada yang menyatakan bahwa tidur sama sekali tidak membatalkan wudhu berdasarkan hadits-hadits yang menyatakan hal itu, ada juga yang mewajibkan wudhu untuk tidur yang sebentar atau lama berlandaskan pada berbagai hadits yang mewajibkan wudhu karena tidur (maksudnya sesuai dengan kecenderungan dalam mentarjih, ada yang cenderung kepada dalil yang mewajibkan wudhu, ada pula yang menggugurkannya).

Sementara ulama yang menempuh jalan kompromi memahami hadits yang mewajibkan wuhdu untuk tidur yang panjang, dan tidak wajib jika tidurnya ringan (sebentar), sebagaimana telah kami katakan bahwa ini adalah madzhab jumhur, dan kompromi adalah sebaik-baiknya jalan jika mungkin untuk ditempuh menurut mayoritas ulama ushul.

Adapun Imam Syafi'i mengecualikan duduk saja karena hal itu telah diriwayatkan secara *shahih* dari para sahabat (maksudnya, bahwa mereka tidur sambil duduk, mereka melakukan shalat tanpa berwudhu terlebih dahulu).

Abu Hanifah mewajibkan wudhu untuk tidur sambil berbaring karena diriwayatkan dalam sebuah hadits yang *marfu'*, yaitu sesungguhnya Nabi SAW bersabda:

إِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا

"Bahwa wudhu hanya diwajibkan kepada orang yang tidur sambil berbaring."[67]

Riwayat tersebut *tsabit* dari Ibnu Umar.[68]

---

[67] *Dha'if.* HR. oleh Abu Daud (202), At-Tirmidzi (77), Ibnu Abi Syaibah (*ath-Thaharah*/ bab *man qaala laisa 'ala man naama*), diriwayatkan pula oleh Abu Ya'la (2482, 2603), Ad-Daruquthni (1/159-160), Al Baihaqi (1/121), At-Tirmidzi berkata, "Aku bertanya kepada Muhammad bin Ismail tentang hadits ini, lalu dia menjawab, 'Tidak ada harganya'." Abu Daud berkata, "Hadits munkar, tidak ada yang meriwayatkannya kecuali Yazid bin Abu Khalid Ad-Dalani dari Qatadah." Ad-Daruquthni berkata, "Tidak *shahih*." dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

[68] Diriwaayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (*ath-Thahaarah*, bab *man qaala laisa 'ala man naama* – no: 8) dengan lafazh, "Bahwa Umar bin Khaththab bekata, 'Barangsiapa tidur berbaring miring maka hendaklah dia berwudhu'."

Adapun Imam Malik ketika ia berpendapat bahwa tidur membatalkan wudhu hanya karena bisa menyebabkan keluarnya hadats dengan mempertimbangkan tiga faktor; kenyenyakan, waktu tidur yang panjang, dan kondisinya.

Karena itu Imam Malik tidak mensyaratkan kenyenyakan dan waktu yang lama untuk untuk kondisi yang biasanya bisa mengeluarkan hadats, sebaliknya ia mensyaratkan dua hal tersebut bagi keadaan yang biasanya tidak menyebabkan keluarnya hadats.

Masalah ketiga: Menyentuh perempuan

Para ulama berbeda pendapat tentang batalnya wudhu karena menyentuh perempuan dengan tangan atau anggota badan lainnya.

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa menyentuh perempuan secara langsung tanpa ada penghalang dapat membatalkan wudhu, demikian pula menciumnya, karena mencium adalah menyentuh, baik persentuhan itu bersyahwat atau tidak, inilah pendapat yang dipegang oleh Imam Syafi'i dan pengikutnya, hanya saja terkadang dia membedakan antara yang menyentuh dan yang disentuh, dia mewajibkan wudhu kepada yang menyentuh, dan menggugurkannya kepada yang disentuh, dan terkadang menyamakan keduanya, demikian pula terkadang dia membedakan antara istri dengan mahram, mewajibkan wudhu jika bersentuhan dengan istri, tidak dengan mahram, dan terkadang menyamakan keduanya.

2. Sebagian ulama yang lainnya berpendapat wajibnya wudhu karena sentuhan yang bersyahwat, atau bertujuan untuk menimbulkan syahwat, dengan penghalang atau tidak, dengan anggota badan mana saja kecuali mencium, karena mereka tidak mensyaratkan hal itu walaupun disertai syahwat (kenikmatan), inilah madzhab yang dipegang oleh Malik dan kebanyakan pengikutnya.

3. Sementara sebagian ulama yang lainnya meniadakan kewajiban berwudhu karena menyentuh perempuan, ini adalah pendapat Imam Abu Hanifah.

Semuanya memiliki landasan dari kalangan salaf, kecuali syarat adanya syahwat, saya tidak mengetahui adanya kaum salaf yang mensyaratkan hal itu.

Sebab perbedaan pendapat: Ragamnya makna yang terkandung dalam kata *al-lams*, orang arab terkadang memahaminya dengan sentuhan tangan, dan terkadang merupakan kata kiasan dari bersetubuh.

Jadi sebagian ulama berpendapat bahwa *al-lams* yang mewajibkan wudhu dalam ayat maksudnya adalah bersetubuh, tepatnya dalam firman-Nya:

أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ

"*Atau kalian menyentuh perempuan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6).

Sementara yang lainnya memahami bahwa yang dimaksud dengan *al-Lams* dalam ayat adalah sentuhan tangan, lalu diantara mereka ada yang memahami ayat sebagai ungkapan khusus yang bermaksud khusus, sehingga mensyaratkan syahwat atau kenikmatan di dalamnya, dan ada juga yang memahaminya sebagai lafazh umum yang bermaksud umum, sehingga mereka tidak mensyaratkan adanya syahwat.

Adapun yang mensyaratkan syahwat terdorong oleh riwayat yang bertolak belakang dengan ayat, yaitu: "Bahwa Nabi SAW menyentuh Aisyah saat bersujud dengan tangannya, dan terkadang dia yang menyentuh beliau.[69]

Kemudian para ulama hadits meriwayatkan hadits Hubaib bin Abi Tsabit dari Urwah dari Aisyah dari Nabi SAW:

أَنَّهُ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قُلْتُ مَا هِيَ إِلاَّ أَنْتِ؟ فَضَحِكَتْ.

---

[69] **Lafazh hadits dari Aisyah, dia berkata:**

كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَابِيحُ.

"Aku pernah tidur di hadapan Rasulullah SAW sementara kedua kakiku ada di kiblatnya, jika beliau bersujud beliau menyentuhku, lalu aku tarik kedua kakiku, dan jika beliau berdiri maka aku bentangkan kedua kakiku, saat itu di dalam rumah tidak ada lampu." HR. Al Bukhari (382, 513, 1209), Muslim (512), Abu Daud (713), An-Nasa`i (1/102), dan Ahmad (6/148, 225, 255)

"Bahwa beliau SAW pernah mencium sebagian istri-istrinya, kemudian keluar untuk shalat tanpa berwudhu (lagi), aku (Zubair) berkata, 'Engkaukah dia?' lalu ia (Aisyah) tertawa."[70]

Abu Umar berkata, "Hadits ini dinilai *dha'if* oleh ulama Hijaz sementara ulama kufah menilainya *shahih*," dan Abu Umar pun cenderung menilainya *shahih*, dia berkata, "Hadits ini pun diriwayatkan dari jalur Ma'bad bin Nabatah."[71]

Imam Syafi'i berkata, "Seandainya hadits Ma'bad bin Nabatah tentang menciumnya Nabi SAW itu *shahih* maka saya tidak berpendapat bahwa sentuhan itu membatalkan wudhu."

Dan orang yang mewajibkan wudhu karena bersentuhan berpendapat bahwa *al-lams* secara hakiki maknanya adalah menyentuh dan bermakna bersetubuh secara majaz, jika sebuah kata ada dalam kategori hakikat dan majaz, maka yang lebih utama adalah memahaminya secara hakiki sehingga datang dalil yang menunjukan makna majaz.

Pendapat itu bisa dibantah bahwa jika majaz lebih banyak digunakan maka lebih kuat daripada hakiki, seperti kata *al ghaith* yang lebih kuat bermakna buang air besar secara majaz, walaupun makna hakikinya adalah tempat sunyi.

Keyakinan saya bahwa *al-lams* walaupun mengandung dua makna secara seimbang, atau dekat kepada seimbang, akan tetapi saya lebih cenderung kepada makna majaz daripada makna hakiki, karena Allah SWT telah membuat julukan *mubasyarah* dan *al mass* untuk makna bergaul, padahal kedua lafazh tersebut mengandung makna *al-lams*.

Penafsiran ini pun bisa digunakan sebagai hujjah bolehnya tayammum untuk mandi janabah tanpa memperkirakan adanya *takdim* (mendahulukan) dan *takhir* (mengakhirkan) redaksi sebagaimana akan dijelaskan nanti, walhasil akhirnya kontradiksi antara atsar dan ayat bisa hilang dengan penafsiran yang terakhir.

---

[70] *Shahih*. HR. Abu Daud (178, 179), At-Tirmidzi (86), Ahmad (6/62, 210), Ad-Daruquthni (1/135, 139, 141, 142), Al Baihaqi (1/125) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

[71] Kami tidak mendapatkannya.

Sementara pendapat yang memahami lafazh ayat dengan kedua makna *al-lams* adalah pendapat yang lemah, karena sesungguhnya orang arab menggunakan lafazh yang mengandung ragam makna dengan tujuan satu makna saja, bukan semua makna yang terkandung di dalamnya, ini sangat jelas dalam perkataan mereka.

Masalah keempat: Menyentuh kemaluan

Para ulama berbeda pendapat dalam hukum menyentuh kemaluan:

1. Sebagian ada yang berpendapat bahwa menyentuh kemaluan dengan cara apa pun dapat membatalkan wudhu, ini adalah pendapat Imam Syafi'i dan para pengikutnya, Imam Ahmad, juga Daud.

2. Ada pula yang berpendapat tidak membatalkan wudhu, ini adalah pendapat Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Kedua pendapat ini ada pendahulunya dari kalangan sahabat dan tabiin.

3. Sebagian ulama membedakan tergantung kepada sentuhan itu sendiri, lalu mereka berbeda pendapat lagi dalam hal ini:

a. Diantara mereka ada yang membedakan antara sentuhan bersyahwat dan tidak.

b. Ada juga yang membedakan antara sentuhan dengan telapak tangan bagian dalam dan bagian luarnya.

Mereka mewajibkan wudhu dalam menyentuh kemaluan yang menimbulkan atau merasakan syahwat dan tidak mewajibkannya jika tidak bersyahwat, begitupula mewajibkan wudhu jika menyentuh dengan telapak tangan bagian dalam, dan tidak mewajibkannya jika menyentuh dengan bagian luar.

Dua pendapat ini diriwayatkan dari para pengikut Imam Malik, adapun alasan telapak tangan bagian dalam kembali kepada sebab adanya syahwat.

c. Yang lainnya membedakan antara menyentuh dengan sengaja dan lupa, wajib berwudhu jika menyentuh dengan sengaja dan tidak wajib jika menyentuhnya karena lupa, pendapat ini diriwayatkan dari Malik, dan merupakan pendapat yang dipegang Daud beserta pengikutnya.

4. Ada juga ulama yang berpendapat bahwa wudhu karena menyentuh kemaluan adalah sunah hukumnya bukan wajib, Abu Umar berkata, "Inilah yang tetap dari madzhab Maliki di kalangan penduduk Maroko, sementara riwayat dari beliau adalah tidak jelas."

Sebab perbedaan pendapat: adanya dua hadits yang bertolak belakang:

Pertama, hadits yang diriwayatkan dari jalan Busrah, bahwa dia mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"*Jika salah seorang dari kalian menyentuh kemaluannya maka wajib baginya berwudhu.*"[72]

Ini adalah hadits paling terkenal yang mewajibkan wudhu karena menyentuh kemaluan, diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa'*, dinilai *shahih* oleh Yahya bin Ma'in, Ahmad bin Hanbal, dan dinilai *dha'if* oleh ulama Kufah, maknanya diriwayatkan pula dari jalur Ummu Habibah, lalu Ahmad bin Hanbal menilainya *shahih*, maknanya diriwayatkan pula dari jalur Abu Hurairah, Ibnu Sakan pun menilainya *shahih*, sementara Al Bukhari dan Muslim tidak meriwayatkannya.

Hadits kedua yang kontra adalah hadits Thalq bin Ali, dia berkata:

قَدِمْنَا عَلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ أَنْ يَتَوَضَّأَ؟ فَقَالَ: هَلْ هُوَ إِلاَّ بُضْعَةٌ مِنْكَ.

"Kami mendatangi Rasulullah SAW, dan di sisinya ada seorang laki-laki sepertinya dia seorang badui, dia bertanya, 'Apakah pendapat

[72] *Shahih*. HR. Abu Daud (181), At-Tirmidzi (82, 83), An-Nasa'i (1/100, 216), Ibnu Majah (479), Ahmad (6/406, 497), Al Humaidi (352), Ath-Thayalisi (1657), Ath-Thabrani (20IV/487), hadits ini dinilai *shahih* oleh Imam Malik, Syafi'i, Ahmad, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ad-Daruquthni, Al Hakim, Ibnu Ma'in, Al Hazimi, Al Baihaqi, Ibnu Hibban dan Adz-Dzahabi.

Anda tentang seorang lelaki yang menyentuh kemaluannya setelah berwudhu?' beliau menjawab, '*ia hanyalah bagian dari (tubuh)mu*'."[73]

Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan dinilai *shahih* oleh kebanyakan ulama dari kufah dan yang lainnya.

Lalu para ulama berusaha menafsirkan hadits-hadits ini dalam dua cara, *tarjih* atau *naskh* (menghapus), dan *jam'u* (kompromi).

Ulama yang menganggap hadits Busrah lebih kuat, atau hadits tersebut menaskh (menghapus) hadits Thalq bin Ali, mereka berpendapat wajib wudhu karena menyentuh kemaluan.

Sebagian ulama yang lainnya menganggap hadits Thalq bin Ali lebih kuat, dia menggugurkan kewajiban berwudhu.

Sementara ulama yang berusaha mengkompromikan diantara kedua hadits, mereka mewajibkan pada satu keadaan dan tidak pada keadaan yang lainnya, atau memahami hadits Busrah dengan sunah, sementara hadits Thalq bin Ali dipahami dengan tidak adanya kewajiban.

Argumentasi yang digunakan oleh kedua kelompok di atas adalah sangat panjang untuk dipaparkan, semuanya ada dalam kitab-kitab mereka, akan tetapi titik perbedaan pendapat mereka adalah apa yang telah kami singgung.

Masalah kelima: Memakan sesuatu yang dipanaskan api (dipanggang)

Para ulama di kurun pertama berbeda pendapat tentang batalnya wudhu karena memakan sesuatu yang dipanaskan oleh api. Hal itu karena adanya perbedaan *atsar* tentang hal itu dari Rasulullah, akan tetapi jumhur ulama setelah kurun pertama di berbagai negeri telah menjatuhkan kewajiban tersebut, menurut mereka telah *shahih* diriwayatkan bahwa hal itu dilakukan oleh khalifah yang empat, demikian pula berdasarkan hadits Jabir, dia berkata, "Diantara dua urusan dari Nabi SAW adalah meninggalkan wudhu karena memakan sesuatu

---

[73] Sanadnya kuat. HR. Ahmad (4/22, 23), Ibnu Al Ja'd dalam musnadnya (3299), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (21), Ad-Daruquthni (1/148, 149), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (8/8234, 8232, 8239, 8254), Al Baihaqi (1/135), Al Haitsami dalam *Al Majma'* (2/9) berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* dan para perawinya *tsiqah*."

yang dipanaskan api."[74] HR. Abu Daud, akan tetapi satu kaum dari kalangan ahli hadits; Ahmad, Ishaq dan sekelompok dari mereka berpendapat bahwa kewajiban berwudhu terjadi hanya karena memakan daging unta dengan alasan adanya riwayat yang menjelaskan hal tersebut.

Masalah keenam: Tertawa dalam shalat

Abu Hanifah mengeluarkan pendapat *syadz* (janggal), dia menyatakan bahwa tertawa dalam shalat membatalkan wudhu, landasannya adalah hadits *mursal* Abu Aliyah, yaitu, "Bahwa ada satu kaum yang tertawa dalam shalat, lalu Nabi SAW memerintahkan mereka untuk mengulang wudhu dan shalat."[75]

Lalu Jumhur ulama menolak hadits ini karena *mursal* dan bertentangan dengan ushul, yaitu bahwa hal tersebut berarti termasuk sesuatu yang membatalkan wudhu dalam shalat, sementara di luarnya tidak, walaupun hadits tersebut *mursal shahih.*

Masalah ketujuh: Mengusung mayit dan hilang akal

Sebagian ulama mengeluarkan pendapat yang *syadz*, mereka mewajibkan wudhu karena membawa mayit, berdasarkan sebuah atsar *dha'if*, yaitu:

مَنْ غَسَّلَ الْمَيِّتَ فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa memandikan mayit maka hendaklah ia mandi, dan barangsiapa mengusungnya hendaklah ia berwudhu."[76]

---

[74] *Shahih.* HR. Abu Daud (192), An-Nasa'i (1/108), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (24), Al Baihaqi (1/155, 156) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[75] Diriwayatkan oleh Abdurrazzak dalam *Al Mushannaf* pada pembahasan tentang hal-hal yang dimakruhkan dalam shalat, bab tertawa dan tersenyum dalam shalat no. (7361), dan Ibnu Hajar menukilnya dalam *At-Talkhish* (1/115), Ibnul Jauzi berkata, "Ahmad berkata, 'Tidak ada hadits *shahih* tentang tertawa'." demikian pula yang dikatakan oleh Ad-Dzahali, "Tidak ada satu riwayat yang baik dari Nabi SAW tentang tertawa dalam shalat."

[76] *Shahih.* HR. oleh Abu Daud (3161, 3162) At-Tirmidzi (993), Ibnu Majah (1463), Ahmad (2/433, 454, 472), Ath-Thayalisi (2314) hadits ini dinilai *hasan* oleh At-Tirmidzi dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Al Qaththan, Ibnu Hajar

Walau diketahui bahwa jumhur ulama mewajibkan wudhu karena hilang akal dengan berbagai sebab, baik karena pingsan, gila atau mabuk, semuanya diqiyaskan kepada tidur (maksudnya, mereka berpendapat jika tidur itu membatalkan wudhu dalam keadaan yang biasanya menimbulkan hadats seperti tidur dengan nyenyak, maka hilang akal lebih utama menjadi sebab batalnya wudhu). Inilah berbagai masalah yang disepakati, dan yang masyhur diperdebatkan.

Bab V

Beberapa Amalan yang Disyaratkan Berwudhu

Masalah pertama: Shalat

Dasar masalah ini adalah firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Dan sabdanya SAW:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةً بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلاَ صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ.

"*Allah tidak menerima shalat tanpa bersuci dan sedekah dari hasil pengkhianatan*"[77]

Kaum muslimin bersepakat bahwa thaharah adalah syarat shalat dengan dalil di atas, lalu mereka berbeda pendapat apakah ia syarat sah atau syarat wajib.

---

menilainya *hasan* dalam *At-Talkhish* (1/137) dan Al Albani menilainya *shahih* dalam *Shahih Abu Daud.*

[77] *Shahih.* HR. Abu Daud (59), An-Nasa'i (1/87, 88) (5/56, 57), Ibnu Majah (271), Ahmad (5/74, 75), Ath-Thayalisi (1319) semuanya dari hadits Usamah bin Umair, dalam masalah ini ada juga hadits dari Anas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Abu Awanah (1/235), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Muslim (224), juga At-Tirmidzi (1) dan dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Abu Awanah (1/136).

Mereka tidak berbeda pendapat bahwa thaharah adalah syarat dalam semua shalat kecuali shalat jenazah dan dalam sujud (maksudnya sujud tilawah), karena ada perbedaan pendapat yang *syadz* dalam masalah tersebut.

Sebab perbedaan pendapat: Kemungkinan yang timbul dalam kategori nama "shalat" pada "shalat jenazah" dan "sujud tilawah."

1. Ulama yang berpendapat bahwa nama shalat pun ditujukan untuk shalat jenazah dan sujud tilawah – menurut jumhur ulama- mereka mensyaratkan thaharah pada keduanya.

2. Sementara ulama yang tidak memasukkan keduanya ke dalam shalat secara mutlak, karena tidak adanya sujud dan ruku dalam shalat jenazah, dan karena tidak adanya berdiri dan ruku dalam sujud tilawah, mereka tidak mensyaratkan thaharah dalam keduanya.

Ada empat masalah yang berkaitan dengan bab ini:

Masalah kedua: Menyentuh mushaf

Apakah thaharah merupakan syarat dalam menyentuh mushaf?

1. Imam Malik, Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat bahwa wudhu termasuk syarat dalam menyentuh mushaf.

2. Sementara ahlu zhahir berpendapat bahwa thaharah bukan syarat menyentuh mushaf.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam memahami firman Allah SWT:

لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ

"*Tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.*" (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 79)

Apakah yang dimaksud dengan (الْمُطَهَّرُوْنَ) itu manusia atau para malaikat? Dan apakah ayat ini hanya sekedar berita atau berita yang berarti larangan.

Ulama yang berpendapat bahwa makna (الْمُطَهَّرُوْنَ) adalah manusia dan ayat tersebut mengandung larangan, mereka berpendapat tidak boleh menyentuh mushaf kecuali dalam keadaan suci.

Sementara ulama yang berpendapat bahwa ayat tersebut hanya sekedar berita dan makna (الْمُطَهَّرُوْنَ) adalah para malaikat, mereka berkata bahwa ayat tersebut sama sekali tidak menunjukkan wajibnya bersuci jika menyentuh mushaf, dan jika tidak ada dalil baik dari Al Qur`an atau pun Sunnah, maka kembali kepada hukum asal yaitu mubah.

Jumhur telah berhujjah untuk pendapatnya dengan hadits Amru bin Hazm, bahwa Nabi SAW pernah menulis:

لاَ يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلاَّ طَاهِرٌ

"Tidak boleh menyentuh Al Qur`an kecuali seseorang dalam keadaan suci."[78]

Sementara para ulama berbeda pendapat dalam mengamalkan hadits Amru bin Hazm, karena sudah banyak perubahan.

Dan aku melihat Ibnu Al Mufawwaz menilainnya *shahih* jika diriwayatkan oleh para perawi yang *tsiqah* karena ia adalah surat Nabi SAW, demikian pula hadits Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, sementara ahlu zhahir menolak keduanya.

Lalu Imam Malik memberikan keringanan bagi anak-anak kecil dalam menyentuh mushaf walaupun dalam keadaan tidak suci karena mereka belum *mukallaf.*

Masalah ketiga: Tidur, makan dan bersetubuhnya orang yang junub

Para ulama berbeda pendapat tentang wajibnya wudhu bagi orang yang junub dalam beberapa keadaan:

Pertama, jika hendak tidur sementara dia dalam keadaan junub:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa berwudhu adalah sesuatu yang dianjurkan jika itu bukannya wajib.

2. Sementara ahlu zhahir mewajibkannya karena adanya hadits yang *tsabit* dari Nabi SAW, yaitu hadits Umar:

---

[78] *Shahih.* HR. Malik (1/199), dan Abdurrazzak dalam *Al Mushannaf* (1328), Ad-Daruquthni (1/121), dan Al Baihaqi (1/87), hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (122).

أَنَّهُ تُصِيبُهُ الْجَنَابَةُ مِنَ اللَّيْلِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ.

"Bahwa dia pernah berjunub pada suatu malam, lalu Rasulullah berkata kepadanya, *'Berwudhu dan cucilah kemaluanmu kemudian tidur'.*"[79]

Hadits ini pun diriwayatkan dari jalur Aisyah.

Jumhur ulama memahami bahwa perintah dalam hadits tersebut menunjukan sunah, mereka tidak mengambil zhahirnya karena tidak adanya keselarasan antara wajibnya thaharah dengan kehendak untuk tidur (yakni keselarasan hukum syara'), dan mereka pun memperkuat hujjah tersebut dengan beberapa hadits, yang paling kuat adalah hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ مِنَ الْخَلاَءِ فَأُتِيَ بِطَعَامٍ، فَقَالُوْا: أَلاَ نَأْتِيْكَ بِطُهْرٍ؟ فَقَالَ : أَ أُصَلِّي فَأَتَوَضَّأَ.

"Sesungguhnya Nabi SAW keluar dari tempat buang air besar, lalu didatangkan kepadanya makanan, mereka bertanya, 'Tidak bolehkah kami memberi Anda sesuatu yang suci?' beliau menjawab, *'Apakah aku shalat (dahulu) lalu berwudhu'.*"

Dalam riwayat yang lain dinyatakan:

أَلاَ تَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: إِنَّمَا أُمِرْتُ بِالْوُضُوْءِ إِذَا قُمْتُ إِلَى الصَّلاَةِ.

"Tidakkah Anda berwudhu?" beliau menjawab, *"Aku diperintahkah berwudhu ketika hendak melakukan shalat."*[80]

Berdalil dengan hadits ini adalah lemah karena termasuk berdalil melalui *dalil khitab* dengan macamnya yang paling lemah, mereka pun berhujjah dengan hadits Aisyah:

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ كَانَ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ لاَ يَمَسُّ الْمَاءَ.

---

[79] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (290), Muslim (306), Abu Daud (221), An-Nasa'i (1/140), Ahmad (2/64), dan Al Baihaqi (1/199).

[80] *Shahih.* HR. Muslim (374), Abu Daud (3760), At-Tirmidzi (1847), An-Nasa'i (1/85), Ahmad (1/282, 283, 389), dan Al Baihaqi (1/42).

"Bahwa Rasulullah SAW pernah tidur dalam keadaan junub akan tetapi tidak menyentuh air."[81]

Hanya saja hadits ini *dha'if.*

Demikian pula mereka berbeda pendapat tentang wajibnya berwudhu bagi orang junub yang hendak makan atau minum, juga tentang orang yang hendak kembali menyetubuhi istrinya.

Jumhur dalam semua masalah ini berpendapat tidak adanya kewajiban, karena tidak adanya keselarasan thaharah dengan semuanya, hal itu karena thaharah dalam hukum syara' hanya diwajibkan kepada hal-hal yang agung seperti shalat, demikian pula karena adanya kontradiksi antara beberapa *atsar*, maksudnya diriwayatkan dari Nabi SAW, "Bahwa beliau memerintahkan orang junub untuk berwudhu jika hendak menyetubuhi kembali istrinya."[82]

Diriwayatkan pula dari Rasulullah SAW, "Bahwa beliau pernah bersetubuh, lalu mengulanginya tanpa berwudhu terlebih dahulu."[83]

Demikian pula diriwayatkan larangan makan dan minum bagi yang sedang junub sehingga ia berwudhu,[84] diriwayatkan pula *atsar* yang memperbolehkannya.[85]

---

[81] *Shahih.* HR. Abu Daud (228), At-Tirmidzi (118), Ibnu Majah (581), Ahmad (6/102, 106, 107, 109, 146, 171, 214), Ishaq bin Rahawaih (1512), Ath-Thayalisi (1397), Ibnu Al Ja'd (1764), Abu Ya'la (4710), Al Hakim dalam *Ulum Al Hadits* (hal : 125), Al Baihaiqi (1/201) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi* dan dalam *Shahih Al Jami'* (5019).

[82] Lafazhnya adalah:

إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ فَلْيَتَوَضَّأْ فَإِنَّهُ أَنْشَطُ لِلْعَوْدِ.

"Jika salah seorang diantara kalian menggauli istrinya, lalu hendak mengulanginya lagi maka berwudhulah, karena hal itu lebih memberikan kesegaran dalam mengulanginya." HR. Muslim (308), Abu Daud (220), At-Tirmidzi (141), An-Nasa'i (1/142), Ibnu Majah (587), Ahmad (3/28) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (219, 220, 221) dan Ibnu Hibban (120, 1211-al-Ihsaan) semuanya dari hadits Abu Said Al Khudriy.

[83] Lafazhnya adalah:

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى أَهْلِهِ أَتَاهُمْ ثُمَّ يَعُودُ وَلَا يَمَسُّ مَاءً.

"Adalah Rasulullah saw jika menginginkan istrinya maka beliau mendatangi mereka, kemudian kembali tanpa menyentuh air." HR. Ahmad (6/109).

[84] Lafazhnya dari riwayat Aisyah adalah:

Masalah keempat: Thawaf

1. Imam Malik dan Syafi'i mensyaratkan wudhu dalam thawaf.

2. Sementara Imam Abu Hanifah tidak mensyaratkannya.

Sebab perbedaan pendapat adalah kategori hukum thawaf apakah serupa dengan shalat atau tidak? Sebab, telah tetap dari Nabi SAW, "Bahwa beliau SAW melarang perempuan haid melakukan thawaf seperti shalat."[86]

Artinya thawaf menyerupai shalat dari sisi ini, dan dalam sebagian *atsar* thawaf dinamakan shalat. Adapun hujjah Abu Hanifah adalah tidak setiap yang terhalang oleh haid disyaratkan thaharah dalam melakukannya, seperti puasa menurut pendapat jumhur.

Masalah kelima: Membaca Al Qur`an

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang tidak dalam keadaan berwudhu boleh membaca Al Qur`an dan berdzikir.

2. Yang lainnya berpendapat tidak boleh kecuali dalam keadaan berwudhu.

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ لَمْ يَنَمْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ غَسَلَ يَدَيْهِ وَأَكَلَ.

"Rasulullah saw jika hendak tidur dalam keadaan junub, maka beliau tidak tidur sehingga berwudhu, dan jika hendak makan maka beliau mencuci kedua tangannya lalu makan." HR. Al Bukhari (286, 288), Muslim (305), Abu Daud (222, 223, 224), An-Nasa`i (1/138, 139), Ibnu Majah (584), dan Ad-Daruquthni (1/125, 126).

[85] Lafazhnya adalah:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ تَوَضَّأَ وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ غَسَلَ يَدَيْهِ.

"Rasulullah SAW jika hendak tidur dalam keadaan junub, maka beliau berwudhu, dan jika hendak makan, maka beliau mencuci kedua tangannya." HR. Abu Daud (223), An-Nasa`i (1/139), Ibnu Majah (583), Ahmad (6/119) semuanya dari Aisyah.

[86] Lafazhnya adalah:

اصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ.

"Lakukanlah apa yang dilakukan oleh orang yang berhaji, hanya saja kamu jangan berthawaf di ka'bah." HR. Al Bukhari (305), Muslim (1211), Abu Daud (1782), An-Nasa`i (1/153), Ibnu Majah (2963) semuanya dari hadits Aisyah.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits Abu Juhaim, dia berkata:

أَقْبَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ نَحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ: فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلاَمَ.

"Rasulullah SAW datang dari arah sumur Jamal, lalu seseorang bejumpa dengannya, beliau tidak menjawabnya sehingga beliau menghadap tembok, lalu mengusap wajahnya dan kedua tangannya (baca: tayammum), kemudian beliau menjawab salam."[87]

Kedua, hadits Ali:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لاَ يَحْجُبُهُ عَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ شَيْءٌ إِلاَّ الْجَنَابَةَ.

"Bahwa tidak ada yang menghalangi Rasulullah SAW untuk membaca Al Qur`an kecuali janabah."[88]

Jumhur ulama menyatakan bahwa hadits kedua menaskh hadits yang pertama, sementara yang mewajibkan wudhu mengunggulkan hadits yang pertama.

---

87 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (337), Muslim (369), Abu Daud (329), An-Nasa`i (1/165), Ahmad (4/169) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (274), dan Ibnu Hibban (705).

88 *Dha'if.* HR. oleh Abu Daud (229), At-Tirmidzi (146), An-Nasa`i (1/144), Ibnu Majah (594), Ahmad (1/106, 124) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (208), dan Ibnu Hibban (192-*Mawarid*), Al Hakim (4/107) dan diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/119), Al Baihaqi (1/88) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

كتاب الغسل

KITAB MANDI BESAR

Landasannya pokok masalah ini adalah firman Allah SWT, *"Dan jika kamu junub maka mandilah."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 6).

Pembahasan segala pokok utamanya, dilengkapi dengan pembahasan hukum, orang yang wajib mandi dan tentang air mutlak terangkum dalam tiga bab.

Adapun mandi besar ini diwajibkan kepada setiap orang yang telah terbebani wajib shalat, dan ini tidak diperselisihkan lagi. Demikian pula, tidak ada perbedaan pendapat dalam hal hukum wajibnya mandi bagi orang yang telah terbebani wajib shalat ini.

Dalil masalah itu adalah semua dalil tentang wajibnya wudhu -seperti yang telah kami utarakan pada pembahasan yang lalu-, juga berbagai dalil tentang hukum air yang telah dibahas di muka.

Bab I

Mengetahui Tata Cara Mandi

Dalam bab ini ada empat masalah terkait:

Masalah pertama: *Ad-dalk* (menggosok-gosok badan)

Para ulama berbeda pendapat apakah di antara syarat bersuci dengan mandi diharuskan terjadinya mengeluskan tangan ke semua bagian badan seperti dalam berwudhu, ataukah cukup hanya dengan mengucurkan air ke semua bagian badan walau tanpa sentuhan langsung kedua tangan.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa mengucurkan air saja sudah cukup. Sementara Malik dan mayoritas pengikutnya, serta Al Muzanni (pengikut Syafi'i) berpendapat bahwa jika terlewat satu bagian saja maka bersucinya belum sempurna.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya ragam makna dalam kata *"al ghusl"*, dan kontradiksi antara berbagai hadits yang menjelaskan tentang tata cara mandi dengan *qiyas* (analogi) mandi terhadap wudhu.

Jelasnya, hadits-hadits yang diriwayatkan mengenai tata cara mandi Rasulullah SAW (dalam hadits dari Aisyah RA ataupun hadits Maimunah), di dalamnya sama sekali tidak disebutkan aturan untuk menyentuh semua bagian badan dengan tangan. Yang ada hanyalah meratakan air.

Dalam hadits Aisyah RA disebutkan, "Rasulullah SAW jika mandi karena junub, maka beliau akan memulainya dengan membasuh kedua tangan, kemudian mengucurkan (air) dengan tangan kanan ke bagian tangan kirinya, lalu mencuci kemaluannya, kemudian berwudhu seperti wudhu beliau untuk shalat. Kemudian beliau mengambil air, lalu memasukan jari-jari ke bagian bawah rambut, lalu mengucurkan tiga gayung air ke kepala, kemudian mengucurkan air ke seluruh kulit."[89]

Dan tata cara yang diungkapkan pada hadits Maimunah tidak jauh berbeda dengan ungkapan yang terdapat dalam hadits di atas. Bedanya hanya dalam membasuh kaki yang diakhirkan setelah bersuci.[90]

Demikian pula hadits Ummu Salamah ketika dia bertanya kepada Nabi SAW tentang keharusan ikatan rambutnya untuk dibuka ketika mandi junub. Beliau SAW pun menjawab,

إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِيَ عَلَى رَأْسِكِ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكِ الْمَاءَ فَإِذَا أَنْتِ قَدْ طَهُرْتِ.

---

[89] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (248 dan 262), Muslim (316), Abu Daud (242), At-Tirmidzi (104), dan An-Nasa`i (1/135).

[90] Lafazh haditsnya adalah, "Nabi SAW mengucurkan air ke kedua tangannya, lalu membasuh keduanya dua atau tiga kali, kemudian mengucurkan air dengan tangan kanannya ke tangan kiri, lalu membasuh kemaluannya, kemudian menyentuhkan tangan ke bumi, kemudian berkumur dan beristinsyaq, kemudian membasuh muka dan kedua tangannya, kemudian membasuh kepala sebanyak tiga kali, kemudian mengucurkan air ke seluruh badan, kemudian pindah dari tempatnya, lalu membasuh kedua kakinya." (HR. Al Bukhari [249, 260, 265, 274, 276, dan 281], Muslim [317], Abu Daud [245], At-Tirmidzi [103], serta An-Nasa`i [I/137]).

"Cukup bagimu mengucurkan air dengan kedua telapak tangan ke kepala sebanyak tiga kali, kemudian kamu kucurkan air ke badanmu. Dengan demikain kamu telah bersuci."[91]

Hadits ini paling kuat dalam menafikan keharusan (menggosok-gosokkan badan dengan tangan) dibandingkan hadits-hadits lainnya. Sebab, jika menggosok-gosokkan badan dengan tangan dalam mandi hadats wajib dilakukan, tentu Rasulullah tidak akan pernah meninggalkannya. Dan hadits ini hanya menyebutkan syarat-syaratnya saja.

Karena itu, para ulama bersepakat bahwa tata cara mandi yang ada dalam hadits Aisyah RA dan Maimunah adalah tata cara yang paling sempurna. Sementara yang dijelaskan dalam hadits dari Ummu Salamah RA hanyalah rukun-rukunnya.

Wudhu sebelum mandi tidaklah termasuk syarat mandi wajib. Berbeda dengan pendapat Syafi'i yang *syadz* yang memiliki kekuatan pada sisi *zhahir* haditsnya, sementara pendapat jumhur ulama kuat dari segi penelitian. Karena telah nyata bahwa mandi besar adalah syarat sahnya wudhu, dan wudhu bukan syarat sahnya mandi hadats. Ini termasuk masalah benturan *qiyas* (analogi) dengan *zhahir* (teks) hadits. Dan Syafi'i lebih mengedepankan aspek *zhahir* hadits daripada *qiyas*.

Sebagaimana telah kami katakan bahwa sekelompok ulama lebih mengambil *zhahir* hadits daripada meng-*qiyas*-kan mandi kepada wudhu, sehingga mereka memandang tidak wajibnya menggosok-gosokkan badan dengan tangan dalam mandi. Yang lainnya lebih memperkuat *qiyas* mandi kepada wudhu daripada *zhahir* hadits, sehingga mereka mewajibkan menggosok-gosokkan badan dengan tangan dalam mandi seperti aturan dalam wudhu.

Singkatnya, kelompok yang lebih memperkuat *qiyas* mewajibkan menggosok-gosokkan badan dengan tangan dalam mandi, sementara kelompok yang memperkuat *zhahir* hadits menggugurkan kewajiban menggosok-gosokkan badan dengan tangan dalam mandi.

---

[91] *Shahih.* HR. Muslim (330), Abu Daud (251), At-Tirmidzi (105), An-Nasa'i (1/131), Ibnu Majah (603) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (246) dan diriwayatkan pula oleh Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (23/296, 657, dan 658).

Yang kami maksud dengan *qiyas* adalah menganalogikan mandi dengan wudhu, sementara ber*hujjah* dari segi lafazh adalah suatu tindakan yang lemah. Karena kata *al ghusl* dan *ath-thuhr* dalam bahasa Arab mengandung makna yang berimbang (nyaris serupa).

Masalah kedua: Niat

Para ulama berbeda pendapat apakah niat termasuk dalam syarat mandi hadats ataukah tidak. Kondisi ini sama seperti perbedaan mereka dalam hukum niat saat berwudhu:

Malik, Syafi'i, Ahmad, Abu Tsaur, Daud dan para pengikutnya berpendapat bahwa niat termasuk syarat mandi. Sementara Abu Hanifah dan pengikutnya, serta Ats-Tsauri berpendapat bahwa mandi cukup dilakukan tanpa niat, seperti halnya berwudhu.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat para ulama seputar hukum wudhu, dan telah dijelaskan pada pembahasan yang lalu.

Masalah ketiga: Berkumur dan *istinsyaq* (memasukan air mengeluarkan air dari hidung)

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum berkumur dan *istinsyaq* seperti perbedaan pendapat mereka dalam masalah wudhu (antara wajib atau tidak). Sekelompok ulama menilai bahwa keduanya adalah wajib untuk dilakukan. Sementara ulama lain berpendapat tidak wajib.

Di antara ulama yang tidak berpendapat wajib adalah Malik dan Syafi'i. Dan yang menilainya wajib adalah Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara hadits Ummu Salamah RA dengan hadits-hadits yang menjelaskan tentang tatacara mandi Nabi SAW. Dalam hadits yang menjelaskan cara mandi Nabi SAW telah disebutkan hal berkumur dan *istinsyaq*. Sementara dalam hadits Ummu Salamah RA tidak disebutkan perintah untuk berkumur maupun *istinsyaq*.

Kelompok yang menjadikan hadits Aisyah dan Maimunah RA sebagai penjelas bagi keumuman hadits Ummu Salamah dan firman

Allah SWT, *"Dan jika kamu junub maka mandilah..."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 6), berpendapat bahwa berkumur dan *istinsyaq* adalah wajib.

Dan kelompok lain menganggapi bahwa kedua *nash* ini saling bertentanganya. Mereka memahami bahwa hadits Aisyah dan Maimunah RA berkenaan dengan hukum sunah, sementara hadits Ummu Salamah berkenaan dengan hal yang wajib.

Karena inilah, mereka juga berbeda pendapat apakah menyegar rambut dalam bersuci wajib ataukah tidak. Madzhab Maliki menilainya sebagai mustahab. Sementara kalangan ulama lainnya memandang wajib.

Kelompok yang menyatakan wajib memperkuat pendapat mereka dengan sabda Nabi SAW,

تَحْتَ كُلِّ شَعَرَةٍ جَنَابَةٌ فَأَنْقُوا الْبَشَرَةَ، وَبُلُّوا الشَّعَرَ.

"Di bawah setiap rambut terdapat janabah, karena itu bersihkanlah kulit rambut, dan basahkanlah rambut."[92]

Masalah keempat: Bersegera dalam membasuh dan melakukannya secara tertib (berurutan)

Para ulama juga berbeda pendapat apakah dalam hukum mandi disyaratkan untuk melakukannya segera dan tertib (berurutan), ataukah kedua tindakan ini (bersegera dan tertib) bukan termasuk syarat bagi jenis thaharah ini, seperti halnya beda pendapat mereka dalam masalah hukum wudhu.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah perbuatan Nabi SAW dalam tata cara mandi apakah dapat difahami sebagai sesuatu yang wajib ataukah sunah. Karena yang dapat dinukil dari tradisi wudhu Rasulullah SAW adalah ketertiban (teratur) dan keberlanjutan (terus menerus) beliau dalam membasuh.

Sekelompok ulama menilai bahwa tertib dalam mandi lebih jelas disyariatkan dibandingkan tertib dalam wudhu, yaitu bagian antara kepala

---

[92] *Dha'if.* HR. Ahmad (6/110 dan 254), Ishaq bin Rahawih dalam *Musnad* (1680) dari Aisyah RA, Abu Daud (248) dari Abu Hurairah RA dan mengatakan, "Al Harits bin Wajih haditsnya *munkar*, karena hadits tersebut lemah." Demikian pula At-Tirmidzi meriwayatkan dari Abu Hurairah (106), Ibnu Majah (597), dan Al Baihaqi (1/175), serta dianggap *dha'if* oleh Al Albani.

dan semua badan. Dalilnya adalah hadits dari Ummu Salamah RA, Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ ثَلاَثَ حَثَيَاتٍ ثُمَّ تُفِيضِي الْمَاءَ عَلَى الْجَسَدِ.

"Cukup bagimu mengucurkan air dengan kedua telapak tangan ke kepala sebanyak tiga kali, kemudian kamu mengucurkan air ke badanmu".[93]

Dan kata ثُمَّ (kemudian) menunjukan keharusan adanya tertib. Pemahaman ini adalah berdasarkan kesepakatan para ahli bahasa tanpa ada beda pendapat.

Bab II

Hal-hal yang Membatalkan Mandi Hadats

Dasar masalah ini adalah firman Allah SWT:

وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ۚ

"Dan jika kamu junub, maka mandilah." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Demikian pula firman-Nya:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى

"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh itu adalah suatu kotoran'." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Para ulama telah sepakat bahwa mandi hadats hukumnya wajib jika dua hadats berikut ini terjadi:

Masalah pertama: Keluarnya mani

1. Keluar mani dengan cara sehat saat tidur ataupun terjaga, baik bagi laki-laki maupun perempuan wajib hukumnya untuk mandi hadats.

---

93 *Takhrij*-nya telah disebutkan.

Kecuali sebuah pendapat yang disampaikan An-Nakha'i yang tidak mewajibkan mandi bagi seorang wanita disebabkan mimpi bersenggama.

2. Hanya saja, jumhur ulama sepakat untuk menyamakan konteks hukum bagi laki-laki dan perempuan dalam hal mimpi *jima'* (senggama). Berdalil dengan hadits Ummu Salamah RA yang *tsabit*, "Wahai Rasulullah, seorang wanita telah bermimpi seperti yang dilihat oleh laki-laki dalam tidurnya. Apakah wajib baginya untuk mandi hadats?" Beliau menjawab, *"Ya, jika dia melihat air (mani)."*[94]

Masalah kedua: Haid

Adapun hadats kedua yang disepakati untuk dilakukannya mandi hadats adalah darah haid (kala berhenti keluar). Ini berdasarkan firman Allah SWT:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang haidh..." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Demikian pula berdasarkan perbuatan Nabi SAW yang mengajarkan mandi kepada Aisyah RA karena haid, dan para istri beliau lainnya.

Para ulama berbeda pendapat dalam hal *ushul* pada masalah ini. Dan terbagi dalam dua masalah yang cukup populer berikut ini:

Masalah ketiga: *Jima'* (senggama)

Para sahabat Rasulullah SAW berbeda pendapat seputar batasan *jima'* yang mewajibkan untuk mandi:

Sebagian para sahabat ada yang berpendapat bahwa yang mewajibkan mandi adalah ketika bertemunya dua *khitan* (alat kelamin), baik yang menyebabkan keluarnya mani ataupun tidak. Inilah pendapat yang dipegang oleh kebanyakan ulama di berbagai negeri, Malik dan

---

[94] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (282, 6121, 130, 3328, dan 6091), Muslim (313), At-Tirmidzi (122), An-Nasa'i (1/114), Ibnu Majah (600), Ahmad (2/292) (6/302 dan 306), Abdurrazzak (1049), Al Humaidi (298), serta Ibnu Al Jarud (88).

pengikutnya, Syafi'i dan pengikutnya, demikian pula sekelompok dari kalangan *Ahluzh-Zhahir* (kalangan tekstualis pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri).

Sementara sekelompok ulama dari kalangan *Ahluzh-Zhahir* berpendapat bahwa mandi hanya wajib dilakukan karena keluarnya mani.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antar beberapa hadits. Karena dalam masalah ini terdapat dua buah hadits *tsabit* yang disepakati oleh para perawi yang *shahih*.

Al-Qadhi berkata, "Kapan saja kukatakan: *tsabit*, itu berarti hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari atau Muslim, atau pula disepakti oleh keduanya."

1. Hadits Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ وَأَلْزَقَ الْخِتَانَ بِالْخِتَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

"Jika seseorang telah duduk di antara kedua kaki dan kedua tangannya (istrinya), lalu bersentuhanlah khitan dengan khitan, maka kala itu wajib untuk mandi."[95]

2. Hadits tentang Utsman RA yang pernah ditanya, "Bagaimana pendapatmu jika seseorang menggauli istrinya tetapi tidak mengeluarkan mani?" Utsman menjawab, "Dia hendaknya berwudhu seperti wudhu untuk shalat. Begitulah aku mendengarkannya dari Rasulullah SAW."[96]

Para ulama dalam masalah ini menempuh dua cara, salah satunya adalah *naskh* (menghapus), dan yang kedua adalah dengan cara kembali kepada kesepakatan ketika terjadi kontradiksi yang tidak memungkinkan akumulasi pendapat *(jam')* ataupun pengunggulan *(tarjih)*.

Jumhur ulama menilai bahwa hadits Abu Hurairah me-*naskh* (menghapus) hadits Utsman RA. Diantara dalil mereka akan hal tersebut adalah apa yang diriwayatkan dari perkataan Ubai bin Ka'ab, "Sesungguhnya Rasulullah SAW menetapkan itu sebagai keringanan di

---

[95] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (241 dan 291), Muslim (348), Abu Daud (216), An-Nasa'i (1/111), Ibnu Majah (610), Ahmad (2/234, 237, 393, 471, dan 520), serta Al Baihaqi (1/163).

[96] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (292 dan 179), Muslim (347), Ahmad (1/63 dan 64), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (224), serta Al Baihaqi (1/164 dan 165).

awal masa kedatangan Islam, kemudian beliau memerintahkan (wajibnya) mandi besar karenanya."[97] (HR. Abu Daud)

Adapun kelompok yang melihat adanya kontradiksi antara dalil-dalil tersebut dan tidak memungkinkan dilakukannya *jam'* ataupun *tarjih*, mereka menyatakan wajib untuk kembali kepada hukum asal, yaitu wajibnya hukum mandi karena keluarnya air mani.

Dan jumhur ulama telah menguatkan hadits dari Abu Hurairah di atas dengan *qiyas* (analogi). Para ulama berkata, "Ketika *ijma'* (konsensus ulama) memutuskan bahwa bertemunya dua *khitan* mewajibkan diterapkannya hukuman *hudud*, maka kala itu (ketika bertemunya dua khitan) mandi hadats pun wajib utnuk dilakukan." Mereka mengisahkan bahwa *qiyas* ini diambil dari pendapat para khalifah yang empat.

Jumhur ulama juga memperkuat pendapat ini dengan dalil dari hadits Aisyah RA yang menukil *khabar*-nya dari Rasulullah SAW. (HR. Muslim)

Masalah kedua: Jenis mani yang mewajibkan mandi

Para ulama berbeda pendapat tentang karakter (jenis) mani yang andai keluar maka mewajibkan dilakukannya bersuci: Malik mempertimbangkan keluarnya mani disebabkan oleh adanya syahwat. Syafi'i menilai konteks keluarnya mani-lah yang mewajibkan dilakukannya mandi, baik dengan adanya syahwat ataupun tidak.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat ulama dalam masalah ini terjadi pada dua hal:

1. Apakah kata *"junub"* juga ditujukan kepada orang yang junub dengan kondisi di luar kebiasaan, ataukah tidak. Kelompok yang berpendapat bahwa junub hanya ditujukan kepada orang yang junub dengan kondisi biasa, mereka menilai tidak wajibnya mandi bagi orang keluar mani tanpa syahwat. Dan ulama yang menilai bahwa junub dapat dituju untuk berbagai konteks keluarnya mani, mereka berpendapat

---

[97] *Shahih.* HR. Abu Daud (215), At-Tirmidzi (110), dan di-*shahih*-kan oleh Ibnu Khuzaimah (225), dan Ibnu Hibban (1179). Diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (1/126), Ath-Thabrani (538), Al Baihaqi (1/156), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani.

wajibnya dilakukannya bersuci, walau keluarnya mani tersebut tanpa syahwat.

2. Menyerupakan keluarnya mani tanpa syahwat dengan keluarnya darah *istihadhah*.

Tentang darah karena *istihadhah*, para ulama berbeda pendapat antara mewajibkan bersuci dan tidak. Tentang hal ini akan kami bahas dalam pembahasan tentang haid, walau sebenarnya memungkinkan untuk dibahas saat ini.

Dalam konteks pendapat madzhab, dalam masalah ini ada sebuah hal khusus, yakni: jika air mani keluar dengan diikuti rasa nikmat, lalu keluar lagi beberapa saat kemudian tanpa rasa nikmat. Seperti seseorang yang bersuci setelah keluarnya air mani akibat hubungan intim lalu maninya kembali keluar, di antara ulama ada yang berpendapat bahwa dia wajib mengulangi mandinya. Ada juga yang berpendapat bahwa mandinya tidak perlu diulang. Alasannya, karena keluarnya mani yang pertama disertai dengan syahwat, sedangkan yang kedua tanpa syahwat.

Kelompok ulama yang mensyaratkan adanya syahwat, maka mereka berpendapat wajibnya bersuci. Sementara yang tidak mensyaratkan adanya syahwat, menilai tidak wajibnya bersuci dalam kasus di atas.

Bab III

Hukum Janabah dan Haid

Adapun hukum-hukum yang berkaitan dengan janabah, maka di dalamnya ada tiga masalah:

Masalah pertama: Masuk ke dalam masjid

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum masuknya orang yang tengah junub ke dalam masjid, menjadi tiga pendapat:

1. Sekelompok ulama melarangnya secara mutlak. Ini adalah pendapat madzhab Maliki dan pengikutnya.

2. Ulama lain melarangnya, kecuali bagi yang hanya sekedar lewat masjid dan tidak berdiam di dalamnya. Di antara yang berpendapat demikian adalah Syafi'i.

3. Boleh untuk semua orang (baik yang berjunub maupun tidak). Di antara yang berpendapat demikian setahu kami adalah Daud Azh-Zhahiri dan para pengikutnya.

Sebab beda pendapat antara Syafi'i dan pengikut Daud Zhahiri adalah makna yang terkandung dalam firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk," (Qs. An-Nisaa` [4]: 43);

Apakah ayat ini mengandung *majaz* (kiasan) sehingga ada kalimat yang dibuang, yaitu kalimat "tempat shalat" hingga tafsirannya menjadi: "Janganlah kalian mendekati tempat shalat." Ataukah kalimat عَابِرِ السَّبِيْلِ (orang lewat) merupakan pengecualian dari larangan mendekati tempat shalat.

Ataukah juga tidak ada kalimat yang dibuang hingga ayat tersebut harus difahami secara murni, hingga kalimat عَابِرِ السَّبِيْلِ mengandung makna orang yang sedang dalam perjalanan dan tidak mendapatkan air padahal sedang junub.

Kelompok yang menyatakan adanya *majaz* (kiasan) pada ayat tersebut membolehkan lewatnya orang yang sedang junub di masjid. Sementara kelompok yang menyatakan tidak adanya *majaz* mengatakan bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan adanya dalil larangan untuk berdiam di dalam masjid.

Mengenai larangan lewat dalam masjid kami tidak mengetahui dalilnya, kecuali *zhahir* (teks) hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW,

لاَ أُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِجُنُبٍ وَلاَ حَائِضٍ.

"Aku tidak menghalalkan masjid bagi orang yang sedang junub dan haid."[98]

---

[98] *Dha'if.* HR. Abu Daud (232), dan di-*shahih*-kan oleh Ibnu Khuzaimah (1327), dan Al Baihaqi (2/442), serta dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

Hadits ini dianggap tidak *shahih* oleh kalangan ulama hadits.

Dalam hal ini, perbedaan para ulama tentang konteks hukum wanita haid sama dengan perbedaan mereka tentang hukum orang yang junub.

Masalah kedua: Menyentuh mushaf Al Qur`an

Sekelompok ulama menyatakan orang yang junub boleh hanya sekedar menyentuhnya. Sedangkan ulama lain melarangnya, mereka adalah kalangan ulama yang melarang seorang yang junub untuk menyentuh *mushaf* ketika tidak berwudhu.

Sebab perbedaan pendapat: Sebab-sebab yang terdapat pada larangan menyentuh *mushaf* bagi orang yang tidak berwudhu. Yaitu firman Allah SWT,

لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ

"...tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan." (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 79)

Dan kami telah menguraikan sebab perbedaan pendapat dalam ayat ini. Ini pula yang merupakan sebab beda pendapat ulama dalam hal hukum wanita haid yang menyentuh *mushaf.*

Masalah ketiga: Membaca Al Qur`an bagi orang yang tengah junub

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Jumhur ulama melarangnya, sedangkan sekelompok ulama membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Banyaknya kemungkinan penafsiran dari hadits Ali RA yang mengatakan, "Sesungguhnya tidak ada yang menghalangi Rasulullah SAW untuk membaca Al Qur`an kecuali *janabah* (junub)."[99]

Sekelompok ulama mengatakan bahwa riwayat ini sama sekali tidak menetapkan suatu hukum, dan hanya merupakan asumsi perawi.

---

[99] *Dha'if.* HR. Abu Daud (229), At-Tirmidzi (146), An-Nasa`i (1/144), Ibnu Majah (594), Ahmad (1/83, 107, 1124, dan 134), Ath-Thayalisi (1/59), Al Humaidi (57), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (208), Ibnu Al Hakim (4/107), disepakati oleh Adz-Dzahabi, dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

Karena seseorang hanya dapat mengetahui bahwa Nabi SAW tidak membaca Al Qur`an karena junub jika bukan beliau sendirilah yang mengabarkannya.

Sementara jumhur ulama menilai bahwa Ali RA tidak mungkin mengatakannya hanya sebatas asumsi belaka. Dia mengatakannya justru dari hasil penelitian.

Ulama lainnya menyamakan konteks hukum wanita haid dengan hukum orang yang sedang junub. Dan ada juga sebagian ulama yang membedakannya, dan memperbolehkan wanita haid untuk sedikit membaca Al Qur'an berdasarkan *istihsan* lamanya masa haid. Ini adalah madzhab Maliki.

Begitulah hukum-hukum yang berhubungan dengan *janabah.*

HUKUM DARAH YANG KELUAR DARI RAHIM

Pembahasan mengenai darah-darah yang keluar dari rahim terangkum dalam tiga bab pembahasan:

Bab I
Macam-macam Darah yang Keluar dari Rahim

Kaum muslimin sepakat bahwa darah yang keluar dari rahim ada tiga macam:

1. Darah haid, yakni darah yang keluar dalam kondisi tubuh sehat.

2. Darah *istihadhah,* yakni darah yang keluar dalam kondisi tubuh sakit, namun ia bukan darah haid. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ.

"Ia (darah istihadhah) hanyalah 'irq (darah), namun bukan darah haid."[100]

3. Darah nifas, yakni darah yang keluar bersama lahirnya bayi.

[100] *Takhrij*-nya akan dijelaskan kemudian. Hadits ini adalah penggalan dari hadits Fathimah binti Abu Hubaisy.

Bab II

Tanda-tanda Suci, Haid, Nifas dan Istihadhah

Bab ini membahas tentang tanda-tanda perpindahan dari satu jenis darah ke darah lainnya, juga perpindahan dari suci kepada haid, dan perpindahan haid kepada suci. Semuanya terkait dengan masalah masa haid dan suci.

Dalam pembahasan ini akan dijelaskan tujuh masalah fikih yang sesuai dengan ketentuan *ushul*:

Masalah pertama: Lama waktu haid dan suci

Para ulama berbeda pendapat mengenai masa haid terpanjang dan terpendek.

Malik mengatakan bahwa waktu terpanjang adalah lima belas hari. Dan inilah pendapat yang dipegang oleh Syafi'i. Sementara Abu Hanifah menilai waktu terpanjangnya adalah sepuluh hari.

Adapun masa haid paling pendek, Malik menilai tidak ada batasannya, mungkin hanya sekali keluar lantas dapat dikatakan sebagai haid. Hanya saja, satu gumpalan yang keluar ini tidak diperhitungkan dalam *qur'u* pada bab talak. Syafi'i menilai masa terpendeknya adalah sehari semalam. Dan Abu Hanifah menilainya tiga hari.

Mengenai minimal masa suci, dalam hal ini ada beberapa riwayat pendapat dari Malik, sebagiannya menyatakan sepuluh hari, ada juga yang menyatakan delapan hari, dan diriwayatkan pula lima belas hari. Pendapat terakhir inilah yang diambil oleh kalangan ulama Baghdad dari kalangan pengikut Malik, dan dipegang oleh Syafi'i dan Abu Hanifah.

Lalu ada juga yang berpendapat tujuh belas hari, dan pendapat terakhir ini adalah masa terpanjang yang kami ketahui. Dan para ulama lainnya menilai tidak ada batasan terpanjang untuk masa suci.

Jika demikian, bagi kelompok yang membatasi waktu haid terpendek menganggap masa yang kurang dari batasan tersebut sebagai *istihadhah.* Adapun kelompok yang tidak memiliki ukuran masa haid terpendek akan menilai keluarnya darah satu kali saja akan dianggap sebagai darah haid.

Demikian pula tentang batasan waktu terpanjang, jika keluarnya telah melebihi batasan yang ada, maka darahnya dianggap sebagai darah *istihadhah*. Namun dalam hal ini madzhab Maliki mengategorikan dua macam wanita, yaitu perempuan pemula dan wanita yang sudah terbiasa.

Bagi pemula, dia harus meninggalkan shalat saat melihat darah melebihi lima belas hari, pendapat ini juga dianut oleh Syafi'i. Malik justru berpendapat bahwa perempuan ini wajib melakukan shalat setelah yakin akan adanya darah *istihadhah*, Syafi'i berpendapat dia hanya wajib mengulang shalat yang telah lalu, kecuali jika haidnya hanya mencapai batasan minimal (sehari semalam).

Ada juga pendapat Malik yang mengatakan perempuan tersebut harus menunggu lamanya masa haid wanita sebaya, kemudian meneliti selama tiga hari dan jika tidak berhenti maka ia dianggap sedang sakit.

Adapun wanita yang sudah terbiasa dengan haid, Malik menilainya dalam dua riwayat pendapat:

1. Memperlakukannya seperti biasa dan ditambah tiga hari, selama tidak melebihi masa maksimal haid.

2. Menunggu sampai habis masa haid terpanjang, atau berusaha membedakan jika dia mampu melakukannya.

Syafi'i beranggapan agar wanita itu berpedoman kepada masa haid biasanya saja.

Semua pendapat ini diperdebatkan oleh kalangan ulama fikih, baik yang berpatokan dengan masa haid terpendek mapun terpanjang.

Adapun waktu suci terpendek sama sekali tidak memiliki dasar, kecuali berdasarkan pengalaman dan kebiasaan (empirik) saja. Karena pengalaman masing-masing wanita berbeda-beda, maka membatasi masanya pun menjadi sulit pada kebanyakan wanita, dan terjadilah perbedaan pendapat seperti yang kami kemukakan di atas.

Secara umum, para ulama sepakat bahwa jika darah melebihi batas waktu maksimal, maka darah itu dianggap sebagai darah penyakit. Dengan dalil dari sebuah sabda Nabi SAW yang *shahih* kepada Fatimah binti Hubaisy:

فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

"Jika haid datang, maka tinggalkanlah shalat. Dan jika telah tiada, maka cucilah darah tersebut dan kerjakanlah shalat."[101]

Dan darah yang keluar setelah melewati batas maksimal, berarti haidnya dianggap sudah tidak ada.

Syafi'i dan Malik dalam salah satu riwayatnya tentang wanita yang sudah biasa mengalami haid berpendapat, bahwa batasan masanya berpedoman kepada kebiasaan. Ini berlandaskan kepada hadits Ummu Salamah RA yang disebutkan dalam *Al Muwaththa`*: Seorang wanita terus mengeluarkan darah pada zaman Rasulullah SAW, lalu Ummu Salamah meminta fatwa kepada Rasulullah SAW, dan beliau bersabda,

لِتَنْظُرْ عِدَّةَ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا الَّذِي أَصَابَهَا فَلْتَتْرُكْ الصَّلَاةَ قَدْرَ ذَلِكَ مِنَ الشَّهْرِ فَإِذَا خَلَّفَتْ ذَلِكَ فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ لِتَسْتَثْفِرْ بِثَوْبٍ ثُمَّ لِتُصَلِّي.

"Hendaklah dia memperhatikan malam dan siang saat dia pernah haid pada satu bulan sebelum dia mengalami haid, lalu tinggalkanlah shalat sesuai dengan ukuran (hari) pada bulan tersebut. Jika telah melebihinya maka mandilah, dan tutuplah (tempat keluar darah) dengan kain, kemudian kerjakanlah shalat."[102]

Para ulama mengaitkan hukum wanita haid yang ragu terhadap *istihadhah* yang menimpannya dengan hukum wanita *mustahadhah* yang ragu akan haidnya dia. Syafi'i berpendapat bahwa perempuan pemula

---

[101] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (228, 306, 320, 325, dan 331), Muslim (333), Abu Daud (282 dan 298), At-Tirmidzi (125), An-Nasa`i (1/181, 185, 186), Ibnu Majah (624), serta Ahmad (4/42, 137, 194, 204 dan 262).

[102] *Shahih.* HR. Abu Daud (274, 275, 276, 277 dan 278), An-Nasa`i dalam *Al Kubra* (214), Ahmad (4/230 dan 293), Malik dalam *Al Muwaththa`* (136), Ad-Darimi (1/221), Ibnu Al Jarud (113), Ad-Daruquthni (1/207, 217), Abu Ya'la (6894), Ath-Thabrani (23/583, 649, 918, 919 dan 920), Al Baihaqi (1/333 dan 334), serta dinila *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

dapat memperhatikan masa haid wanita yang sebaya dengan dirinya. Dan Malik menyamakan hukumnya.

Adapun keharusan untuk menunggu tiga hari -seperti yang diungkapkan oleh Malik-, itu adalah pendapat yang dipegang hanya oleh Malik dan para pengikutnya. Sedangkan semua ulama fikih dari berbagai negeri menyelisihinya kecuali Al Auza'i. Alasannya, karena kaidah ini tidak ditemukan dalam hadits *shahih*, dan yang ada hanyalah sebuah *atsar* yang *dha'if*.

Masalah kedua: Haid yang terputus-putus

Mengenai wanita yang mengalami haid terputus-putus, seperti haid pada satu hari atau dua hari, lalu kembali suci satu hari atau dua hari kemudian, Malik dan pengikutnya berpendapat bahwa wanita seperti itu harus menyatukan semua hari-hari keluarnya darah, dan menggugurkan hari sucinya. Dan dia harus bersuci setiap kali melihat haidnya telah suci, karena dia tidak tahu mungkin saja itu memang waktunya untuk bersuci.

Jika hari-hari keluarnya darah digabungkan dan mencapai 15 hari, maka berarti dia tengah dalam keadaan *mustahadhah*, pendapat ini dipegang oleh Syafi'i.

Diriwayatkan dari Malik, wanita yang mengalami hal ini harus menggabungkan hari-hari haid dan mempertimbangkan masa haidnya. Jika telah sama, maka dia masih harus menunggu tiga hari, jika darahnya tidak juga berhenti, maka berarti dia tengah mengalami masa *istihadhah*.

Dia juga harus menggugurkan hari-hari tidak keluarnya darah, dengan kata lain tidak menghitungnya, karena hari-hari itu memiliki kemungkinan hari suci atau juga haid. Jika memang waktu haid, maka wajib digabungkan dengan hari keluarnya darah, dan jika bukan maka tidak perlu digabungkan. Yang sesuai dengan *ushul*, masa tersebut dianggap sebagai masa haid, karena masa haid biasanya terbatas, yaitu maju satu atau dua hari. Camkan hal ini karena sudah sangat jelas, *insya Allah*.

Sebenarnya, darah haid dan nifas mungkin saja keluar, lalu terputus satu atau dua hari, kemudian kembali keluar hingga habisnya masa haid, satu atau dua jam di waktu siang untuk masa nifas, kemudian terhenti.

Masalah ketiga: Masa nifas

Para ulama berbeda pendapat tentang masa terpanjang dan terpendek masa nifas.

Malik berpendapat tidak ada batasan, begitu pula yang dikatakan oleh Syafi'i. Sementara Abu Hanifah dan sekelompok ulama berpendapat bahwa masanya terbatas. Abu Hanifah menilai masanya 15 hari, sementara pengikutnya (Abu Yusuf) menilainya 11 hari, dan Hasan Al Bashri 20 hari.

Mengenai waktu terpanjang, terkadang Malik berpendapat 60 hari, kemudian beliau merujuk kembali pendapat tersebut dan mengatakan, "Hal itu bisa ditanyakan kepada kaum wanita." Sementara para pengikutnya tetap pada pendirian pendapat pertama. Dan pendapat inilah yang dipegang oleh Syafi'i.

Sementara mayoritas ulama dari kalangan sahabat berpendapat bahwa waktu terpanjangnya adalah 40 hari, inilah pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah. Ada juga yang berpendapat, "Waktunya adalah sama dengan waktu yang dialami wanita sebaya lainnya, lalu jika melampaui waktu tersebut, maka itu dianggap sebagai darah penyakit."

Ada juga ulama yang membedakan antara masa nifas bagi bayi lelaki dan bayi perempuan. Bagi bayi laki-laki 30 hari, dan bagi wanita 40 hari.

Sebab perbedaan pendapat: Sulitnya meneliti batasan masa nifas karena bedanya kecenderungan pengalaman nifas wanita. Juga, tidak ada Sunnah yang menentukannya, seperti pemaparan kondisi seputar masalah masa haid dan suci.

Masalah keempat: Darah yang dilihat oleh wanita hamil

Sejak dulu hingga kini, para ulama berbeda pendapat tentang darah yang dilihat oleh wanita hamil, apakah darah itu sebagai darah haid ataukah *mustahadhah.*

Malik dan Syafi'i dalam salah satu pendapatnya yang paling *shahih* berpendapat bahwa wanita hamil mungkin saja mengalami haid. Sementara Abu Hanifah, Ahmad, Ats-Tsauri dan ulama lainnya berpendapat bahwa wanita hamil tidak mungkin mengalami haid, darah

yang keluar pada masa hamil adalah darah penyakit, kecuali darah yang menandai kelahiran. Mereka semua sepakat bahwa itu adalah darah nifas, dan hukumnya adalah sama dengan hukum haid dalam hal larangan melakukan shalat dan hukum-hukum lainnya.

Malik dan para pengikutnya tidak memiliki pendapat pasti tentang batasan mengetahui transisi antara darah haid pada wanita hamil kepada *istihadhah*. Bahkan pendapat mereka beragam:

1. Hukumnya seperti hukum haid biasanya. Yakni dapat ditunggu hingga habisnya masa haid terlama, kemudian setelah itu baru dapat dipastikan bahwa darah yang keluar setelahnya adalah darah *istihadhah*. Atau dengan cara mengamati hari-hari biasa berlangsungnya haid ditambah dengan 3 hari tanpa melebihi kalkulasi waktu 15 hari.

2. Wanita yang mengalaminya masih dalam kondisi haid, yang dihitung dua kali masa haid terpanjang.

3. Masa terpanjang haid dikalikan dengan bulan kehamilan. Misalnya: jika berada pada bulan kedua kehamilan, maka maksimal masa haidnya dikalikan dua, jika kehamilan pada bulan ketiga maka dikalikan tiga, jika kehamilan bulan keempat maka dikalikan empat, dan begitulah seterusnya.

Sebab perbedaan pendapat: Sulitnya meneliti kondisi ini berdasarkan pengalaman, dan adanya dua kemungkinan:

1.Terkadang darah yang dilihat oleh wanita hamil memang darah haid. Itu terjadi kala si wanita berada dalam kondisi tubuh prima sementara janin yang dikandungnya kecil. Kondisi seperti itu membuat si wanita sanggup dalam menahan beban, begitulah yang dikatakan oleh Baecrath, Galenos dan dokter-dokter ahli lainnya.

2.Terkadang darah yang keluar ditimbulkan oleh lemahnya si janin disebabkan lemah fisik si ibu. Dan darah ini dianggap sebagai darah penyakit.

Masalah kelima: Apakah *ash-shufrah* (cairan hitam) dan *al kudrah* (cairan kekuning-kuningan) termasuk haid?

Para ulama berbeda pendapat tentang *ash-shufrah* dan *al kudrah*, apakah keduanya termasuk darah haid.

Sekelompok ulama berpendapat bahwa keduanya adalah darah haid seperti yang layaknya keluar di masa haid. Inilah pendapat yang dipegang oleh Syafi'i dan Abu Hanifah. Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Malik, dan diungkapkan dalam *Al Mudawwanah*, "*Ash-shufrah* dan *al kudrah* keduanya termasuk jenis haid, baik keluar di masa haid atau selain masa haid, atau keluar bersama darah haid maupun tidak." Daud Azh-Zhahiri dan Abu Yusuf berkata, "*Ash-shufrah* dan *al kudrah* bukan darah haid, kecuali jika muncul bersama darah."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara *zhahir* (teks) hadits dari Ummu 'Athiyyah RA dengan hadits dari Aisyah RA.

Jelasnya, diriwayatkan dari Ummu 'Athiyyah RA, dia berkata, "Kami tidak menganggap bahwa *ash-shufrah* dan *al kudrah* setelah suci merupakan darah haid."[103]

Dan diriwayatkan dari Aisyah RA: Para wanita pernah datang membawa lap yang berisi kapas yang masih tersisa bercak cairan hitam dan cairan kuning, dan menanyakan tentang hukum shalat dengannya. Maka Aisyah berkata, "Janganlah kalian terburu-buru (memutuskan untuk shalat) sampai kalian melihat darah putih yang biasa timbul di akhir masa haid."[104]

Kelompok yang memegang hadits Aisyah RA di atas, menjadikan *ash-shufrah* dan *al kudrah* sebagai darah haid, baik yang keluar di masa haid maupun bukan, atau yang keluar bersama darah maupun tidak. Karena ketentuan hukum satu masalah pada dasarnya tidak berbeda.

Adapun ulama yang menggabungkan kedua hadits tersebut mengatakan, "Hadits Ummu 'Athiyah RA menunjukkan hukum kepada cairan (*ash-shufrah* dan *al kudrah*) yang turun saat setelah terhentinya darah, sementara hadits Aisyah RA menunjukkan kepada hukum saat cairan tersebut turun berbarengan dengan terhentinya haid. Atau, hadits Aisyah RA menunjukkan hukum cairan yang turun pada masa haid,

---

[103] *Shahih*. HR. Al Bukhari (368), Abu Daud (307), An-Nasa`i (1/186), Ibnu Majah (647), Ad-Darimi (1/234, 235), Ad-Daruquthni (1/219), Ath-Thabrani (25/119, 151, 152 dan 153), serta Al Baihaqi (1/337).

[104] *Shahih*. HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/59 dan 128), serta dari jalur Malik diriwayatkan oleh Al Baihaqi (1/335). Al Albani dalam *Irwa Al Ghalil* (1/218) berkata, "Hadits *shahih*."

sementara hadits Ummu 'Athiyyah RA menunjukkan yang bukan turun pada masa haid."

Ada juga ulama yang mengambil teks *zhahir* hadits Ummu 'Athiyyah RA dan tidak berpendapat bahwa *ash-shufrah* dan *al kudrah* masuk ke dalam kategori darah haid, baik yang jika keluar pada masa haid maupun bukan, berbarengan dengan terputusnya darah maupun setelah terputusnya darah. Dalilnya adalah sabda Rasulullah SAW:

دَمُ الْحَيْضِ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ.

"Darah haid adalah darah hitam yang sudah dikenal."[105]

Alasan lainnya adalah karena *ash-shufrah* dan *al kudrah* bukanlah darah. Ia hanyalah cairan yang keluar dari rahim, dan ini adalah pendapat madzhab Muhammad bin Hazm.

Masalah keenam: Tanda-tanda suci

Para ulama fikih berbeda pendapat mengenai tanda-tanda suci. Sekelompok ulama berpendapat bahwa tanda suci adalah terlihatnya cairan putih atau kering. Inilah pendapat yang dipegang oleh Ibnu Hubaib dari kalangan pengikut Malik, terlepas apakah kebiasaan wanita tersebut suci dengan cairan putih atau dengan keringnya cairan tersebut. Apa saja yang dia lihat kala itu, maka menunjukkan dia telah suci.

Sementara ulama lainnya membedakan jika si wanita telah terbiasa melihat cairan putih, maka dia menjadi suci setelah melihatnya. Dan jika dia termasuk wanita yang tidak biasa melihatnya, maka masa sucinya ditandai dengan keringnya cairan yang ada. Pendapat ini diungkapkan dalam *Al Mudawwanah* dari Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Di antara para ulama ada yang memperhitungkan kebiasaan, dan ada pula yang memperhitungkan terputusnya darah.

---

[105] *Shahih.* HR. Abu Daud (286 dan 304), An-Nasa`i (1/185), Ad-Daruquthni (1/206 dan 207), dinilai *shahih* oleh Al Albani (1/174) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi. Ini adalah potongan hadits Fatimah binti Abu Hubaisy yang telah dijelaskan.

Jika seorang wanita memiliki kebiasaan suci dengan kering cairan, maka ia dianggap suci dengan keluarnya cairan putih. Dan wanita yang sucinya biasanya ditandai dengan keluarnya cairan putih, maka ia tidak dapat menganggap suci dirinya hanya dengan keringnya cairan yang keluar.

Dan ada juga pendapat yang menyatakan sebaliknya. Ini semua merupakan pendapat para pengikut Malik.

Masalah ketujuh: Wanita *mustahadhah*

Para ulama berbeda pendapat tentang wanita yang mengalami *istahadhah* dan darahnya terus keluar apakah dia layak dihukumi sebagai haid. Para ulama juga berbeda pendapat tentang wanita haid yang mengalami keluarnya darah yang terus menerus kapankah dapat dianggap sebagai wanita yang *mustahadhah.* Dan masalah ini telah dipaparkan pada pembahasan yang lalu.

Malik berpendapat bahwa wanita *mustahadhah* selamanya dihukumi sebagai wanita dalam keadaan suci sampai sifat darahnya berubah menjadi darah haid. Hal itu terjadi ketika masa *istihadhah*-nya lebih lama dari masa suci terpendek, maka kala itu darahnya dianggap sebagai darah haid. Maksud kami, hal ini terjadi jika terjadi perubahan darah dan masa *istihadhah*-nya telah melampaui batas terpendek (minimal) masa suci. Jika tidak, maka dia terus dianggap sebagai darah *istihadhah.*

Abu Hanifah berpendapat: Wanita yang mengalaminya harus menunggu selama masa yang sesuai dengan masa haidnya. Bagi perempuan pemula, dia harus menunggu hingga masa haid terpanjang (maksimal), yaitu 10 hari.

Syafi'i berpendapat: Jika wanita yang mengalaminya dapat membedakan antara darah *istihadhah* dan darah haid, maka dia harus melakukanya. Jika dia biasa berpatokan dengan kebiasaan, maka ia dapat mengukurnya dengan kebiasaan yang ada. Dan jika dia mampu melakukan kedua-duanya, dalam hal ini ada dua pendapat: dia dapat membedakan, atau memilih untuk mengukurnya dengan kebiasaan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi dua buah hadits:

1. Hadits Aisyah RA dari Fatimah binti Hubaisy, "Nabi SAW telah memerintahkan Aisyah untuk meninggalkan shalat ketika mengalami *istihadhah* seukuran masa haid saat sebelum tertimpa penyakit. Kemudian dia mandi dan melakukan shalat."[106]

Makna yang serupa terkandung dalam hadits Ummu Salamah RA yang telah disebutkan di atas yang diriwayatkan oleh Malik.[107]

2. Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Fathimah binti Hubaisy yang menyatakan bahwa dia pernah mengalami *istihadhah*, lalu Rasulullah bersabda kepadanya,

إِنَّ دَمَ الْحَيْضَةِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِيْ عَنِ الصَّلاَةِ، وَإِذَا كَانَ الآخَرُ فَتَوَضَّئِيْ وَصَلِّي فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ.

"Sesungguhnya darah haid itu hitam dan dapat dikenali. Jika demikian, maka janganlah kamu mengerjakan shalat. Namun jika tidak demikian (tidak berwarna hitam dan dikenali), maka berwudhulah dan kerjakanlah shalat, karena ia adalah 'irq".[108] (Hadits ini dianggap *shahih* oleh Abu Muhammad bin Hazm)

Di antara para ulama ada kalangan yang menempuh cara men-*tarjih* (mengunggulkan pendapat yang kuat) dari kedua hadits tersebut. Dan ada pula yang men-*jam'* (mengkompromikan) antara berbagai hadits.

Kelompok yang memperkuat hadits Ummu Salamah RA dan yang semakna dengannya berpatokan tentang kasus *istihadhah* kepada panjanganya masa haid yang biasa. Sementara Malik hanya berpatokan kepada jumlah hari dari masa haid bagi wanita haid yang ragu apakah dia mengalami *istahadhah*, tanpa mengategorikan wanita *mustahadhah* yang ragu apakah dia sedang haid. (Maksudnya, Malik tidak memperhitungkan seluruh jumlah hari atau tanggal spesifik dalam bulan itu, karena jumlah hari tersebut sudah sangat dimaklumi). Dan dalil hadits Ummu Salamah menerangkan tentang kondisi wanita *mustahadhah* yang ragu apakah dia sedang haid, maka hukum yang dijustifikasi adalah atas hitungan hukum cabang tanpa memperhitungkannya hukum asal. Dan pendapat ini sungguh aneh, silahkan Anda renungkan kembali.

---

[106] *Takhrij*-nya telah disebutkan.
[107] *Takhrij*-nya telah disebutkan.
[108] *Takhrij*-nya telah disebutkan.

Adapun kelompok yang men-*tarjih* hadits Fatimah binti Hubaisy menilai bahwa kasus *istihadhah* berpatokan kepada warna darah yang keluar. Di antara mereka ada yang menambahkannya dengan syarat melebihi batas suci terpendek (minimal). Ini adalah pendapat Malik seperti yang disebutkan oleh Abdul Wahhab. Namun di antara ulama ada juga yang tidak mensyaratkan melebihinya batas suci terpendek (minimal) tersebut.

Sementara kalangan yang men-*jam'* (mengkompromikan) hadits yang ada menilai: Hadits pertama berlaku bagi wanita yang mengetahui rinci masa haidnya, jumlah hari, bulan dan masa yang tepat bagi datangnya haid. Sementara hadits kedua berlaku bagi wanita yang tidak mengetahui masa haidnya, tetapi mengenal warna darah yang keluar.

Diantara para ulama ada yang berpendapat: jika si wanita tidak dapat membedakan, tidak mengetahui kapan letak pasti haidnya dalam satu bulan -terlepas apakah dia tahu lama masa haidnya ataupun tidak-, kala itu dia hendaknya berpedoman kepada hadits Hamnah binti Jahsy yang di-*shahih*-kan oleh At-Tirmidzi: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda kepadanya,

إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَتَحَيَّضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ فِي عِلْمِ اللهِ ثُمَّ اغْتَسِلِي.

"Itu hanyalah pukulan dari setan (penyakit). Maka anggaplah kamu sedang haid selama enam atau tujuh hari yang hanya diketahui oleh ilmu Allah. Lalu mandilah!"[109]

Hadits ini akan dipaparkan secara lengkap dalam pembahasan tentang wanita yang mengalami *istihadhah* di masa suci.

Berikut ini adalah beberapa masalah *masyhur* yang akan dipaparkan dalam pembahasan selanjutnya yang secara umum terdiri dari empat pembahasan:

1. Masa perpindahan antara suci dan haid.
2. Masa perpindahan antara haid dan suci.

[109] *Hasan*. HR. Abu Daud (287), At-Tirmidzi (128), Ibnu Majah (622 dan 627), Ahmad (4/39), Al Hakim (1/172), dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi*.

3. Masa perpindahan antara haid dan *istihadhah*.

4. Masa perpindahan antara *istihadhah* dan haid. Dan hanya masalah inilah yang dijelaskan dalam hadits. Adapun tiga masalah lain, batasannya sama sekali tidak dikomentari. Begitu pula tentang masalah masa perpindahan dari nifas kepada *istihadhah*.

Bab III

Mengetahui Hukum-hukum Haid dan Istihadhah

Landasan dalam pemahasan ini adalah firman Allah SWT,

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى

"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah, 'Haidh itu adalah suatu kotoran'." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Dan berbagai hadits yang akan kami sebutkan kemudian.

Kaum muslimin telah sepakat bahwa haid dapat menghalangi empat hal berikut ini:

1. Amalan shalat dan tidak ada kewajiban untuk meng-*qadha*`-nya.

2. Menghalangi amalan puasa dan harus meng-*qadha*`-nya. Berdasarkan hadits dari Aisyah RA, dia berkata, "Kami telah diperintahkan untuk meng-*qadha*` puasa dan tidak diperintahkan untuk meng-*qadha*` shalat".[110]

Yang mewajibkan wanita haid untuk meng-*qadha*` shalatnya hanyalah sebagian dari kalangan Khawarij.

3. Menurut kami, ibadah yang terhalangi untuk dilakukan, adalah: thawaf. Berlandaskan sebuah hadits *shahih* dari Aisyah RA saat dia diperintahkan Rasulullah SAW untuk melakukan apa-apa yang dilakukan oleh orang yang berhaji kecuali thawaf.[111]

4. Bersenggama. Dalilnya adalah firman Allah SWT,

---

[110] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (321), Muslim (335), Abu Daud (262), At-Tirmidzi (130), dan An-Nasa`i (1/191).

[111] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (1516, 1518, 294, 5548 dan 559), Muslim (1211), Abu Daud (1782), dan Ibnu Majah (2963).

فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ

"Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum yang berkaitan dengan haid dan *istihadhah,* di sini kami hanya menyebutkan lima masalah yang cukup populer sebagaimana berikut ini:

Masalah pertama: Bersenang-senang dengan wanita yang sedang haid

Para ulama berbeda pendapat tentang batasan bolehnya bersenang-bersenang dengan wanita haid. Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang suami dapat menikmati apa yang ada di atas bagian pusar saja. Sementara Sufyan Daud Az-Zhahiri menyatakan bahwa si suami hanya wajib menjauhi tempat keluarnya darah saja.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beda persepsi mengenai teks *(zhahir)* beberapa hadits yang menjelaskan tentang hal tersebut, dan kemungkinan yang dapat difahami dari firman Allah SWT tentang haid.

Dalam beberapa hadits *shahih* yang diriwayatkan dari Aisyah,[112] Maimunah,[113] dan Ummu Salamah RA[114] diterangkan bahwa Rasulullah SAW telah memerintahkan para wanita haid untuk mengencangkan tali sarungnya, barulah kemudian sang suami dapat menggaulinya.

---

[112] Lafazh hadits Aisyah RA adalah, "Ketika salah seorang dari kami haid, Rasulullah memerintahkannya untuk memakai kain, kemudian si suami boleh menggaulinya". (HR. Al Bukhari [300], Muslim [293], Abu Daud [268 dan 273], An-Nasa`i [1/151 dan 189], At-Tirmidzi [132], Ibnu Majah [636], serta Ahmad [4/55, 173, 189 dan 209]).

[113] Lafazh hadits Maimunah adalah, "Sesungguhnya Rasulullah SAW bersenang-senang dengan istrinya yang tengah haid jika istrinya memakai sarung hingga batas pertengahan paha atau siku dan mengikatnya." (HR. Al Bukhari [303], Muslim [294], Abu Daud [2167], An-Nasa`i [1/151], dan Ahmad [4/336]).

[114] Lafazh hadits Ummu Salamah RA adalah, "Aku pernah bersama Rasulullah SAW dalam satu selimut, lalu aku keluar dari selimutnya, beliau bertanya,

مَا لَكِ أَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ شُدِّيْ عَلَيْكِ مِئْزَرَكِ وَعُوْدِيْ حَيْثُ كُنْتِ.

"Apakah kamu sedang nifas?" Aku menjawab, "Ya." Beliau lantas bersabda, *"Ikatlah kainmu dan kembalilah seperti semula."* (HR. Ath-Thabrani [33/533, 644 dan 679], serta Al Baihaqi [1/311]).

Begitu pula dijelaskan dalam hadits dari Tsabit bin Qais dari Nabi SAW, sesungguhnya beliau SAW bersabda,

اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ بِالْحَائِضِ إِلاَّ النِّكَاحَ.

"Lakukanlah segala sesuatu kepada wanita haid kecuali jima' (senggama)."[115]

Abu Daud meriwayatkan sebuah hadits dari Aisyah RA, Nabi SAW bersabda kepadanya saat dia haid,

اكْشِفِي عَنْ فَخِذَيْكِ!

"Bukalah kedua pahamu itu!"

Maka aku (Aisyah)pun membukanya, lalu beliau meletakkan pipi dan dadanya di kedua pahaku, dan aku pun menelungkup hingga beliau merasakan hangat yang sebelumnya beliau kedinginan.[116]

Sedangkan kemungkinan beda penafsiran ayat, adalah dalam firman Allah SWT,

قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ

"*Katakanlah, 'Haidh itu adalah suatu kotoran.' Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Yakni, apakah ayat ini difahami secara umum ataukah menjadi pengkhususan bagi dalil yang ada, ataukah termasuk lafazh umum yang harus difahami secara khusus berdasarkan firman Allah SWT, "*Katakanlah, 'Haidh itu adalah suatu kotoran'.*" Karena kotoran letaknya hanya di tempat darah.

Ataukah ayat tersebut harus dipahami secara umum. Maksud kami, andai ayat ini harus difahami dengan konteks khususnya -kecuali jika ada dalil yang dapat mengkhususkannya-, maka dalam kasus bersenang-senang dengan wanita haid hanya boleh dilakukan di bagian atas pusar

---

[115] Ini adalah hadits dari Anas bin Malik, diriwayatkan oleh Muslim (302), Abu Daud (258 dan 2165), At-Tirmidzi (2977), An-Nasa`i (1/152, 187), Ibnu Majah (644), Ahmad (3/131, 246), dan Ath-Thayalisi (2052).

[116] *Dha'if.* HR. Abu Daud (270), Al Baihaqi (1/3131), dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

saja, karena hukum ini mendapat mengecualian dari As-Sunnah. Dan berdasarkan pendapat yang masyhur dari kalangan ulama Ushul menyebutkan bahwa Al Qur`an dapat dikhususkan oleh As-Sunnah.

Dan bagi kelompok ulama yang berpendapat bahwa ayat ini berlafadz umum namun dimaksud khusus, mereka mengunggulkan ayat ini menjadi dalil yang melarang untuk menggauli segala sesuatu yang berada di bawah pusar wanita yang tengah haid.

Kemudian, di antara para ulama ada pula yang menempuh cara kompromi *(jam')* antara dalil-dalil ini dengan konteks (makna yang terkandung) ayat tersebut, dan menilai bahwa maksud teguran yang ada dalam ayat tersebut adalah karena haid menyimpan unsur penyakit. Mereka menggiring hadits-hadits yang melarang menggauli wanita haid pada bagian bawah pusar sebagai larangan yang berhukum makruh, serta menjadikan hadits-hadits yang menerangkan tentang pembolehan untuk melakukannya dan konteks ayat di atas sebagai dasar hukum mubahnya perbuatan tersebut.

Pendapat ini didukung oleh sebuah hadits yang menyatakan bahwa dalam diri seorang wanita haid tidak ada yang najis kecuali tempat keluarnya darah haid. Yaitu hadits yang menyebutkan: Bahwa Rasulullah SAW pernah memerintahkan Aisyah RA untuk mengambilkan tutup kepala, lalu Aisyah berkata, "Sesungguhnya aku sedang haid." Rasulullah SAW pun bersabda,

إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ.

"Sesungguhnya haid kamu itu bukan terjadi di tanganmu."[117]

Demikian pula sebuah hadits *shahih* yang menerangkan bahwa Aisyah RA saat tengah haid pernah menyisir rambut Rasulullah SAW, lantas beliau SAW bersabda,

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ.

"Sesungguhnya seorang mukmin itu tidaklah najis."[118]

---

[117] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (632), Ahmad (4/106, 111, 112, 114, 179, 214 dan 245), Abdurrazzaq (1258), Ath-Thayalisi (1510), Ad-Darimi (1/247), Ibnu Al Jarud (102), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1356 dan 1357 dalam *Al Ihsan*), Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah*, serta Ahmad (2/471).

Masalah kedua: Menggauli wanita yang baru lepas haid namun belum bersuci

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini: Malik, Syafi'i dan jumhur ulama berpendapat bahwa itu tidak boleh dilakukan kecuali setelah si wanita mandi. Sementara Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat membolehkannya jika si wanita telah suci lebih dari masa terpanjang (maksimal) haid, atau lebih dari 10 hari. Dan Al Auza'i menilai boleh melakukannya jika si wanita telah membasuh kemaluannya dengan air (setelah pasti lepas dari haid). Pendapat ini juga dipegang oleh Muhammad bin Hazm.

Sebab perbedaan pendapat: Kemungkinan beda penafsiran dalam firman Allah SWT,

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ

"Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu." (Qs. Al Baqarah [2]: 222)

Yakni, beda pendapat apakah yang dimaksud dengan suci dalam ayat ini adalah terhentinya haid, ataukah suci setelah bersuci dengan air. Lalu, jika yang dimaksud suci adalah mandi, maka apakah suci bagi semua badan ataukah suci bagi kemaluan saja. Karena kata *ath-thuhru* dalam bahasa Arab dan syari'at mengandung semua makna di atas.

Jumhur ulama memperkuat pendapatnya dengan alasan bahwa *shigat* (تَفَعَّلَ) hanya ditujukan kepada perbuatan *mukallaf*, dan bukan kepada lainnya. Maka, kalimat (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) lebih jelas bermakna: suci dengan mandi, dan bukan hanya sekedar terputusnya darah. Dan, makna yang lebih jelas tentu wajib untuk dipegang sampai adanya dalil yang memang dianggap mampu menyelisihinya.

Abu Hanifah memperkuat pendapatnya dengan *shigat* (يَفْعُلْنَ) dalam firman Allah (حَتَّى يَطْهُرْنَ), dan kalimat ini lebih jelasnya bermakna: suci dalam arti terputusnya darah, dan bukan sekedar suci dengan mandi.

---

[118] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (283 dan 285), Muslim (371), Abu Daud (231), At-Tirmidzi (121), An-Nasa'i (1/145), dan Ibnu Majah (534).

Begitulah kemungkinan beda penafsiran yang mungkin dapat Anda temui.

Jika *ath-thuhr* yang ada dalam firman Allah, (حَتَّى يَطْهُرْنَ) difahami dengan salah satu makna dari ketiga di atas, maka makna itu pun harus sama dengan makna *ath-thuhr* yang terkandung dalam firman Allah (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ). Karena, tidak mungkin atau sulit untuk menggabungkan ayat-ayat tersebut dengan dua makna berbeda. Seperti jika salah satunya dimaknai dengan terputus darah, dan lainnya dimaknai dengan mandi – sebagaimana yang kerap dilakukan oleh para ulama pengikut madzhab Maliki-. Dan dalam tradisi Arab tidak dikenal ungkapan, "Janganlah kamu memberikan uang kepada si fulan sampai ia masuk ke dalam rumah, lalu jika ia masuk ke dalam masjid maka berikanlah ia uang." Yang dikenal adalah ungkapan, "Jika dia masuk ke dalam rumah, maka berikanlah ia uang." Karena kalimat kedua (dalam contoh pertama) sudah dapat dianggap menjadi penguat bagi kalimat pertama.

Orang yang memahami firman Allah, (وَلاَ تَقْرَبُوْهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) dengan makna: terputusnya darah haid; dan firman Allah, (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) dipahami sebagai: mandi, maka dia sama dengan orang yang berkata, "Janganlah kamu memberikan uang kepada si fulan sehingga ia masuk ke dalam rumah, lalu jika ia masuk ke dalam masjid maka berikanlah ia uang." Dan ungkapan seperti ini sangat tidak logis dalam konteks bahasa Arab. Kecuali, jika ada kalimat yang dibuang dalam ayat tersebut yang kira-kira akan menjadi, "Janganlah kalian mendekati mereka sampai mereka bersih dan telah bersuci. Dan jika mereka telah bersuci, maka gauilah mereka di tempat yang diperintahkan Allah kepada kalian."

Dugaan adanya kalimat yang dibuang sangat jauh dan tidak beralasan. Kecuali jika dikatakan bahwa *zhahir* kata *tathahhur* berarti: mandi, adalah dalil adanya kalimat yang dibuang. Namun alasan ini pun dapat terbantah, karena dengan adanya sebuah kalimat yang dibuang itu menunjukkan adanya *majaz* (analogi). Dan memahami firman Allah secara substansi (hakikat sesungguhnya) lebih diutamakan dibandingkan memahaminya secara *majazi* (analogis).

Dan kewajiban seorang *mujtahid* saat mendapatkan masalah seperti ini adalah untuk membandingkan dua makna *zhahir* yang ada, dan

memilah mana yang menurutnya lebih kuat lalu dia wajib mengamalkannya. (Maksud "dua makna *zhahir*" adalah *zhahir* makna kata *"tathahharna"* sebagai mandi, dan *zhahir* adanya kalimat yang dibuang dalam ayat tersebut). Lalu, jika dia lebih cenderung memahami lafazh ini dengan makna *zhahir*-nya yang berarti terputusnya darah haid, maka *zhahir* manakah yang lebih kuat untuk dipilihnya: apakah tanpa memperkirakan adanya kalimat yang dibuang dan lafazh *"tathahharna"* difahami dengan makna terputus darah haid, atau memperkirakan adanya kalimat yang dibuang dan lafazh tersebut yang difahami mandi, atau mempertimbangkan antara makna bersih dan mandi bagi lafadz tersebut.

Kemudian, makna apapun yang lebih kuat menurut dirinya, saat itulah dia harus menakwil kata yang lebih lemah, hingga kemudian dia dapat memadukan makna yang ada (makna bersih atau makna bersuci).

Karakter penelitian fikih dalam berbagai masalah pelik seperti ini tidaklah akan lebih dari batasan tersebut. Karena itu, renungkanlah. Dan dalam hal seperti ini, bisa dikatakan bahwa setiap *mujtahid* adalah benar.

Adapun sikap Abu Hanifah yang mengaitkan masa terpanjang (maksimal) haid ke dalam masalah ini adalah lemah.

Masalah ketiga: Kafarat menggauli wanita yang tengah haid

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum seorang suami menggauli istrinya yang sedang haid:

Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat bahwa si suami harus beristighfar kepada Allah SWT tanpa ada kewajiban membayar denda. Sementara Ahmad bin Hanbal menyatakan si suami harus mengeluarkan sedekah sebanyak satu atau setengah dinar. Dan sekelompok ulama hadits menilai, jika seseorang menggauli istrinya saat terdapat darah, maka dia wajib bersedekah dengan satu dinar, dan jika ia menggaulinya saat darah sedang terhenti maka ia wajib mengeluarkan sedekah sebanyak setengah dinar.

Sebab perbedaan pendapat: Beda persepsi para ulama dalam menilai ke-*shahih*-an hadits yang berkaitan tentang kasus ini. Hadits-hadits tersebut adalah:

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, "Seorang suami yang menggauli istrinya yang sedang haid wajib bersedekah dengan satu dinar."

Diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas RA (seorang suami yang menggauli istrinya yang sedanag haid) dengan bersedekah sebanyak setengah dinar.[119]

Diriwayatkan pula dalam hadits dari Ibnu Abbas RA bahwa jika ia menggaulinya saat istrinya mengeluarkan darah, maka ia wajib membayar satu dinar. Dan jika menggaulinya saat darah haidnya terputus, maka ia hanya wajib bersedekah setengah dinar. Dan diriwayatkan pula dalam hadits ini agar pelakunya bersedekah dengan dua perlima dinar, inilah pendapat yang dipegang oleh Al Auza'i.

Dan kalangan ulama yang memandang adanya ke-*shahih*-an di antara hadits-hadits ini, maka mereka mengamalkannya. Dan kelompok yang menyatakan tidak ada yang *shahih* dari hadits-hadits ini –mereka adalah kalangan jumhur ulama–, maka mereka cenderung mengambil hukum asalnya, yaitu tidak adanya hukuman, kecuali jika kemudian ditemukan dalil yang kuat membuktikannya.

Masalah keempat: Wudhu wanita yang *mustahdhah*

Para ulama berbeda pendapat tentang wudhu yang berkaitan dengan wanita *mustahadhah*: Sakelompok ulama mewajibkannya mandi satu kali, yaitu saat si wanita mendapati bahwa haidnya telah berakhir dengan adanya salah satu tanda seperti yang telah disebutkan para ulama di atas.

Kelompok ini terbagi kepada dua: kelompok ulama yang mewajibkan wanita yang bersangkutan untuk berwudhu setiap kali akan mengerjakan shalat. Sementara kelompok lainnya hanya sekedar menganjurkannya untuk berwudhu.

Kelompok ini adalah Malik, Syafi'i, Abu Hanifah dan para pengikutnya, serta mayoritas ulama dari berbagai negeri. Namun kebanyakan dari mereka mewajibkan wudhu untuk setiap kali si wanita

---

[119] *Shahih.* HR. Abu Daud (264, 266 dan 2168), At-Tirmidzi (136), An-Nasa`i (1/153 dan 188), Ibnu Majah (640), Ahmad (1/229, 237, 286 dan 306), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

akan mengerjakan shalat. Adapun yang tidak mewajibkannya dan hanya menganjurkan adalah ulama dari kalangan madzhab Maliki.

Kelompok lain menyatakan, bahwa wanita *mustahadhah* wajib mandi untuk setiap kali ingin mengerjakan shalat.

Ulama lainnya berpendapat bahwa yang wajib baginya adalah untuk mengakhirkan shalat Zhuhur ke awal Ashar, lalu bersuci dan menggabungkan *(jam')* kedua shalat tersebut, atau mengakhirkan Maghrib hingga awal waktu 'Isya, lalu bersuci dan menggabungkan kedua shalat tersebut, kemudian bersuci kembali untuk mengerjakan shalat Subuh. Artinya, dia diwajibkan bersuci tiga kali dalam sehari semalam.

Ada sekelompok ulama berpendapat bahwa wanita tersebut hanya diwajibkan bersuci sekali dalam sehari semalam. Di antara ulama yang tidak menentukan waktu mandi bagi wanita *mustahadhah* adalah pendapat yang diriwayatkan dari Ali RA. Dan di antara ulama ada juga yang berpendapat si wanita wajib bersuci dari satu masa suci ke masa suci berikutnya.

Ringkasanya, dalam masalah ini terdapat empat pendapat:

1. Wajib bagi wanita tersebut untuk bersuci hanya satu kali, yaitu kala terputusnya darah haid.

2. Wanita tersebut wajib bersuci untuk setiap kali akan mengerjakan shalat.

3. Wanita tersebut wajib bersuci tiga kali dalam sehari semalam.

4. Wanita tersebut hanya diwajibkan sekali bersuci dalam sehari semalam.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara *zhahir* hadits-hadits dalam masalah ini.

Terdapat empat hadits dalam masalah ini, sebuah hadits yang disepakati ke-*shahih*-annya dan tiga hadits yang masih diperdebatkan.

1. Hadits yang disepakati adalah hadits dari Aisyah RA, "Fatimah binti Abu Hubaisy datang kepada Rasulullah SAW, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah aku sedang mengalami *istihadhah* dan belum suci, apakah aku harus meninggalkan shalat?' Rasulullah menjawab,

لاَ إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

"Tidak, itu hanyalah darah penyakit dan bukan darah haid. Jika haid datang, maka tinggalkanlah shalat, dan jika ia telah pergi (habis), maka sucikanlah darah tersebut dan kerjakanlah shalat."[120]

Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi:

تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلاَةٍ.

"... berwudhulah bagi setiap shalat yang akan kamu kerjakan."

Tambahan ini tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari ataupun Muslim. Abu Daud dan sekelompok ulama hadits lain men-*shahih*-kannya.

2. Hadits dari Aisyah RA, dari Ummu Habibah binti Jahsy (istri Abdurrahman bin 'Auf): Aisyah mengalami *istihadhah,* lalu Rasulullah SAW memerintahkannya untuk berwudhu setiap kali akan mengerjakan shalat.[121]

Redaksi ini diriwayatkan oleh Ishaq dari Az-Zuhri. Dan murid-murid Az-Zuhri lainnya meriwayatkan dengan redaksi, "Sesungguhnya dia (Aisyah) mengalami *istihadhah,* lalu bertanya kepada Rasulullah SAW, dan beliau pun bersabda kepadanya, *"Ia hanyalah darah penyakit, dan bukan darah haid."* Beliau memerintahkan Aisyah untuk mandi dan shalat.

Aisyah RA melakukannya setiap kali akan mengerjakan shalat, karena itulah yang dia pahami dari ungkapan yang ada. Dan bukan karena perintah tersebut datang secara langsung dari Nabi SAW.

Dan dari jalur inilah Al Bukhari meriwayatkannya.

3. Hadits 'Asma binti 'Umair RA, dia berkata, "Fathimah binti Abu Hubaisy pernah mengalami *istihadhah,* maka kemudian Rasulullah SAW bersabda,

---

120 *Takhrij*-nya telah disebutkan.

121 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (327), Muslim (334), Abu Daud (285, 288, 291 dan 292), An-Nasa'i (1/119, 121 dan 183), Ahmad (4/28 dan 187) serta Al Humaidi (160).

لِتَغْتَسِلْ لِلظُّهْرِ وَالْعَصْرِ غُسْلاً وَاحِدًا، وَلِلْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ غُسْلاً وَاحِدًا، وَتَغْتَسِلْ لِلْفَجْرِ غُسْلاً وَاحِدًا وَتَتَوَضَّأُ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ.

"Hendaknya dia mandi sekali untuk shalat Zhuhur dan Ashar, dan sekali untuk Maghrib dan 'Isya, dan sekali mandi untuk shalat Fajar. Dan hendaknya dia berwudhu di antara mandi dan shalat tersebut."[122] (HR. Abu Daud dan dinilai *shahih* oleh Abu Muhammad bin Hazm)

4. Hadits Hamnah binti Jahsy, yang di dalamnya dijelaskan bahwa Rasulullah SAW memberi pilihan kepadanya untuk melakukan berbagai shalat dengan sekali bersuci ketika dia melihat terhentinya darah, atau melakukan mandi tiga kali dalam sehari semalam seperti yang dijelaskan dalam hadits Asma binti Umais. Hanya saja hadits terakhir ini menunjukkan akan petunjuk wajib, sementara hadits Hamnah menunjukan petunjuk pilihan.

Ketika semua *zhahir* hadits saling berbeda, maka para ulama fikih menempuh empat cara: *naskh* (penghapusan), *tarjih* (mengunggulkan pendapat yang kuat), *jam'* (kompromi saat terdapat pertentangan *nash*), dan *bina`* (kompromi saat dianggap tidak ada pertentangan *nash*).

Perbedaan antara *bina`* dengan *jima'* adalah orang yang menempuh cara *bina`* tidak menemukan adanya kontradiksi antar berbagai hadits, lalu dia menggabungkannya. Sedangkan *jam'* diawali dengan pandangan adanya kontradiksi di antara berbagai dalil secara *zhahir*. Camkanlah ini! Karena di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat jelas.

Adapun kelompok yang menempuh cara *tarjih*, mereka akan mengambil hadits Fathimah binti Abu Hubaisy sebagai argumentasi, karena hadits tersebut disepakati ke-*shahih*-annya, lalu mereka mengamalkan *zhahir*-nya. (Maksudnya, Nabi SAW tidak memerintahkannya untuk mandi setiap kali ingin mengerjakan shalat, dan tidak pula memerintahkan untuk men-*jama'* shalat dengan sekali mandi). Ini adalah pendapat Malik, Abu Hanifah, Syafi'i dan para pengikut mereka, dan mereka adalah kalangan mayoritas (jumhur) ulama.

---

[122] *Shahih.* HR. Abu Daud (296) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Lalu kelompok ulama yang menganggap *shahih*-nya hadits ini dengan penambahan substansi (maksud hadits) atau perintah untuk berwudhu setiap kali ingin mengerjakan shalat, mereka pun lantas mewajibkannya. Dan bagi kalangan ulama yang tidak menganggapnya *shahih*, mereka tidak mewajibkannya.

Adapun kelompok ulama yang menempuh jalan *bina`*, mereka mengatakan bahwa di antara hadits dari Fathimah dan Ummu Habibab yang diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq sama sekali tidak terdapat kontradiksi. Sebab isi dari hadits Ummu Habibah adalah penjelasan tambahan atas konteks hadits Fathimah. Dan hadits Fathimah hanyalah jawaban atas sebuah pertanyaan: Apakah darah *istihadhah* yang keluar itu menghalangi shalat ataukah tidak. Lalu Rasulullah SAW mengabarkan bahwa ia bukanlah darah haid yang menghalangi shalat, dan beliau tidak mengabarkan wajibnya bersuci untuk setiap shalat, tidak pula kala terputusnya darah haid tersebut.

Sementara dalam hadits Ummu Habibah, beliau SAW memerintahkan satu hal, yaitu bersuci untuk setiap kali melakukan shalat.

Kendati demikian, jumhur ulama mengatakan: Tidak boleh mengakhirkan penjelasan dari waktu yang diperlukan. Jika mandi dianggap wajib untuk dilakukan setiap kali seorang wanita mengalami *istihadhah* ingin mengerjakan shalat, tentu Rasulullah SAW akan mengabarkanya. Dan sangat lemah pendapat yang menyatakan bahwa Fathimah mengetahui hal tersebut namun kemudian dia lengah membedakan antara darah *istihadhah* dan darah haid.

Mengenai tidak diberinya informasi tentang kewajiban mandi ketika darah haid terputus kepada Fatimah oleh Rasulullah, tercakup dalam sabda beliau, "*Itu bukanlah darah haid.*" Sebab, kala itu As-Sunnah telah tersebar dan menyatakan bahwa wanita yang darah haidnya sudah terhenti, maka dia wajib mandi. Jadi, Rasulullah tidak menginformasikannya karena Fathimah sudah tahu mengenai kewajiban tersebut.

Lalu, masalahnya tidaklah demikian dalam konteks kewajiban bersuci untuk setiap kali ingin mengerjakan shalat. Kecuali, jika digugat bahwa tambahan ini muncul sebelumnya adanya pertanyaan Fathimah, baru kemudian konteks hukumnya tetap belakangan. Maka, timbullah pertanyaan yang sangat populer: apakah sebuah tambahan dapat menjadi

naskh (penghapus *nash* sebelumnya) ataukah tidak? Karena sebelumnya sudah diketahui dari hadits Fathimah yang dinukil dari jalur lain yang menyebutkan bahwa Rasululah SAW telah memerintahkannya untuk mandi. Begitulah kondisi pendapat ulama yang menempuh cara *tarjih* dan *bina`*.

Adapun kalangan orang yang menempuh cara *naskh* mengatakan bahwa hadits `Asma binti Umais adalah penghapus bagi hadits Ummu Habibah. Hal ini diperkuat dengan apa yang diriwayatkan dari Aisyah RA, "Sahlah binti Suhail mengalami *istihadhah*, dan Rasulullah sebelumnya telah memerintahkannya untuk mandi setiap kali ingin mengerjakan shalat. Lalu, setelah kewajiban tersebut memberatkan Sahlah, maka beliau SAW memerintahkannya untuk menggabungkan sekali mandi bagi shalat Zhuhur dan Ashar, Maghrib dan Ashar dengan sekali mandi, lalu mandi untuk ketiga kalinya saat hendak mengerjakan shalat Subuh."[123]

Kelompok ulama yang menempuh cara *jam'* mengatakan bahwa hadits Fatimah binti Hubaisy merupakan rujukan bagi wanita yang dapat membedakan masa haid dan *istihadhah*-nya. Sementara hadits Ummu Habibah merupakan rujukan bagi wanita yang tidak dapat mengenalinya. Karena itulah maka wanita ini diperintahkan untuk bersuci setiap kali hendak mengerjakan shalat sebagai sikap hati-hati kala akan melakukan shalat. Juga, karena setiap kali wanita yang baru suci dari haid dan hendak mengerjakan shalat, maka maka dia telah diperintahkan untuk mandi.

Sementara hadits Asma binti Humaisy yang merupakan rujukan bagi wanita yang tidak dapat membedakan masa haid dan *istihadhah*-nya serta mengalami keluarnya darah yang terputus-putus, maka jika kondisinya demikian (darahnya terputus-putus) wajib baginya untuk mengerjakan shalat dengan sekali mandi setiap kali hendak mengerjakan dua shalat fardhu.

Ada lagi kalangan ulama yang menempuh cara memilih *(takhyir)* antara hadits Ummu Habibah dan `Asma, mereka berargumentasi dengan hadits Hamnah binti Jahsy yang di dalamnya menyebutkan bahwa Rasulullah SAW memberikannya pilihan.

---

[123] *Dha'if.* HR. Abu Daud (295), dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

Diantara kalangan ulama ini ada yang mengatakan bahwa yang diberi pilihan adalah para wanita yang tidak mengetahui masa haidnya. Ada juga yang menyatakan bahwa wanita *mustahadhah* secara mutlaklah yang diberi hak pilih, terlepas apakah dia mengetahui masa haidnya ataupun tidak.

Ini adalah pendapat kelima dalam masalah yang kita bahas. Hanya saja, yang ada dalam hadits Hamnah binti Jahsy adalah pilihan antara melakukan semua shalat dengan sekali bersuci dan bersuci tiga kali dalam sehari semalam. Dan ulama yang berpendapat bahwa yang wajib adalah bersuci sekali dalam sehari semalam mungkin pendapatnya timbul karena adanya keraguan. Dan kami tidak mengetahui sebuah *atsar* pun yang mendasari pendapat seperti ini.

Masalah kelima: Menggauli wanita *mustahadhah*

Para ulama berbeda pendapat dalam menyikapi bolehnya menggauli wanita *mustahadah* dalam tiga pendapat:

1. Boleh menggaulinya. Ini adalah pendapat para ulama fikih di berbagai negeri. Dan pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Sa'id bin Musayyab, dan sekelompok ulama dari kalangan tabi'in.

2. Tidak boleh menggaulinya. Pendapat ini diriwayatkan dari Aisyah RA. Inilah pendapat yang dipegang oleh An-Nakha'i dan Hakam.

3. Seorang suami tidak boleh menggaulinya kecuali jika *istihadhah* istrinya telah berlangsung begitu lama. Inilah pendapat yang dipegang oleh Ahmad bin Hanbal.

Sebab perbedaan pendapat: Pertanyaan seputar apakah bolehnya seorang wanita yang mengalami *istihadhah* mengerjakan shalat dengan keringanan karena kuatnya kewajiban shalat, ataukah bolehnya dia untuk shalat karena dia dihukumi layaknya wanita yang suci?

Bagi kelompok yang menyatakan itu sebagai keringanan, maka seorang suami dianggap tidak boleh menggaulinya. Dan bagi kelompok yang melihat bahwa hukum wanita *mustahadhah* sama dengan hukum wanita suci menganggap si suami boleh saja menggaulinya.

Secara umum, ini adalah masalah yang tidak dikomentari *(maskut)* dalam syari'at. Adapun yang membedakan antara tenggang masa lama

dan sebentarnya *istihadhah* hanyalah berdasarkan pendekatan analisa *istihsan*.

كتاب التيمم

KITAB TAYAMMUM

Pembahasan tentang masalah ini terangkum dalam tujuh bab:

Bab I

Praktek Bersuci yang dapat Diganti dengan Tayammum

Para ulama telah sepakat bahwa tayammum sebagai pengganti dari bersuci kecil (wudhu), dan mereka berbeda pendapat apakah dapat mengganti bersuci besar (mandi)?

1. Diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Mas'ud bahwa tayammum tidak bisa dijadikan pengganti untuk mandi (menghilangkan hadats besar).

2. Ali dan beberapa sahabat yang lain berpendapat bahwa tayammum bisa menjadi pengganti untuk bersuci dari hadats besar, dan pendapat ini juga dianut oleh mayoritas ulama fikih.

Sebab perbedaan pendapat: berbagai persepsi yang timbul dari pemahaman terhadap ayat tayammum, dan atsar-atsar yang menyatakan bahwa tayammum digunakan untuk bersuci dari junub tidak dianggap *shahih*.

Kemungkinan yang timbul pada ayat tentang tayammum yaitu firman Allah SWT,

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا

"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6).

Jelasnya *dhamir* yang ada dalam ayat tersebut bisa kembali kepada orang yang berhadats kecil, atau kepada kedua-duanya, akan tetapi bagi orang yang berpendapat bahwa *al-lams* dalam ayat tersebut berarti jima', maka zhahir ayat tersebut kembali kepada kedua-duanya.

Adapun bagi ulama yang berpendapat bahwa *al-lams* dalam ayat (أولامستم النساء) berarti sentuhan tangan, maka *dhamir* (kata ganti) tersebut

hanya kembali kepada orang yang berhadats kecil, karena biasanya *dhamir* (kata ganti) itu kembali kepada lafazh yang paling dekat, kecuali jika ada tafsiran dengan mendahulukan suatu lafazh dan mengakhirkan yang lain, sehingga maknanya menjadi: "*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih).*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Hal seperti ini tidak patut kecuali ditunjang dengan dalil, karena mendahulukan dan mengakhirkan suatu kalimat adalah *majaz*, sementara memahami ayat secara hakiki lebih utama daripada memahaminya secara *majaz*.

Sebagian ulama terkadang menduga bahwa dalam ayat tersebut terdapat sesuatu yang menuntut untuk didahulukan dan diakhirkan, yaitu jika dipahami sesuai urutannya, maka kita akan memahami bahwa sakit dan kondisi dalam perjalanan adalah hadats, akan tetapi sebenarnya hal itu tidak mesti ketika lafazh أو (atau) ditafsirkan الواو (dan), penafsiran semacam ini dijumpai dalam bahasa Arab, seperti ungkapan seorang penyair:

وَكَانَ سِيَّانِ أَنْ لاَ يَسْرَحُوْا نَعَمَا أَوْ يَسْرَحُوْهُ بِهَا وَاغْبَرَّتِ السُّوْحُ

"*Sama saja apakah mereka membebaskan binatang tersebut atau tidak, hewan itu tetap saja kotor.*"

Karena semestinya, ungkapan (سيان زيد وعمرو), adalah salah satu sebab yang menimbulkan adanya perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Adapun keraguan mereka dalam berbagai atsar yang menjelaskan masalah ini sangat jelas dengan apa yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim:

أَنَّ رَجُلاً أَتَى عُمَرَ فَقَالَ: إِنِّي أَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ الْمَاءَ, فَقَالَ: لاَ تُصَلِّ، فَقَالَ عَمَّارٌ : أَمَا تَذْكُرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَنَا وَأَنْتَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ الْمَاءَ, فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ، وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعَّكْتُ فِي التُّرَابِ فَصَلَّيْتُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ, ثُمَّ تَنْفُخَ فِيهِمَا، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ, فَقَالَ عُمَرُ: اتَّقِ اللهَ يَا عَمَّارُ، فَقَالَ إِنْ شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ. وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّهُ قَالَ لَهُ عُمَرُ: نُوَلِّيكَ مَا تَوَلَّيْتَ.

"Seorang lelaki datang kepada Umar dan berkata, "Sesungguhnya aku mengalami junub dan tidak mendapatkan air." Dia berkata, "Janganlah kamu shalat." lalu Ammar berkata, "Tidakkah engkau ingat wahai amirul mukminin ketika kita dalam sebuah pasukan, lalu aku dan kau mengalami junub dan tidak mendapatkan air. Akhirnya kau tidak melaksanakan shalat, adapun aku berguling-guling di atas tanah, lalu melakukan shalat?" setelah itu Nabi SAW bersabda, *"Kau cukup memukulkan kedua tanganmu (ke atas debu) dan tiuplah, kemudian kamu usapkan ke wajah dan dua telapak tangan."*[124] Umar berkata, "Bertakwalah kepada Allah, wahai Ammar." Maka Ammar berkata, "Jika kau ingin, aku tidak akan meriwayatkannya."

Dalam sebagian riwayat, Umar berkata kepadanya, *"Kuserahkan urusan ini sesuai yang kau ketahui."*

Muslim[125] pun meriwayatkan dari Syaqiq, ia berkata, "Pada suatu ketika aku tengah duduk-duduk bersama Ibnu Mas'ud dan Abu Musa, lalu Abu Musa berkata, "Wahai Abu Abdurrahman, apa pendapatmu jika seseorang berjunub lalu tidak mendapatkan air selama satu bulan, apa yang dapat ia lakukan untuk shalat?" maka Abdullah berkata kepada Abu Musa, "Tidak mesti tayammum walaupun dia tidak mendapatkan air selama satu bulan." Abu Musa berkata, "Bagaimana dengan ayat yang terdapat dalam surah Al Maa`idah *"Lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih)?"* Abdullah

---

[124] *Muttafaq Alaih.* HR. Al Bukhari (338, 339, 340, 341, 342, dan 343), Muslim (386), Abu Daud (224, 225, 322, 323, dan 326), An-Nasa`i (1/168, 169 dan 170), Ibnu Majah (569), dan Ahmad (2/265 dan 319)

[125] *Shahih.* HR. Muslim (368)

berkata, "Seandainya mereka diberikan keringanan dengan ayat ini niscaya ketika cuaca dingin mereka akan bertayammum dengan tanah." akhirnya Abu Musa berkata kepada Abdullah, "Tidakkah kau mendengar perkataan Ammar?" kemudian ia menuturkan hadits di atas, lalu Abdullah berkata kepadanya, "Tidakkah kau melihat bahwa Umar merasa tidak puas dengan perkataan Ammar."

Akan tetapi jumhur melihat bahwa hal itu telah ditetapkan dari hadits Ammar dan Imran bin Hushain, keduanya diriwayatkan oleh Al Bukhari, adapun kelupaan Umar sama sekali tidak berpengaruh terhadap wajibnya beramal dengan hadits Ammar.

Demikian pula mereka berdalil akan bolehnya tayammum bagi yang junub dan haid dengan keumuman sabda Nabi SAW,

جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوْرًا

"Bumi telah dijadikan untukku sebagai masjid (tempat shalat) dan sarana bersuci."[126]

Adapun hadits Imran bin Hushain bahwa Rasulullah SAW melihat seseorang yang menyendiri dan tidak melakukan shalat bersama yang lainnya lalu beliau bertanya, "*Wahai fulan tidakkah kau melaksanakan shalat bersama yang lain?*" dia menjawab, "Wahai Rasulullah aku mengalami junub dan tidak ada air." Maka beliau SAW bersabda,

عَلَيْكَ بِالصَّعِيْدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيْكَ

"Hendaklah kau menggunakan tanah, sesungguhnya itu cukup bagimu."[127]

---

[126] Hadits ini diriwayatkan secara lengkap dari Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda,

فُضِّلْتُ عَلَى الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ؛ أُعْطِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ, وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ, وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ, وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ طَهُوْرًا وَمَسْجِدًا, وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً, وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ.

"Aku diberikan keutamaan di atas para nabi dengan enam hal: aku dikaruniai jawami' al kalim, diberikan pertolongan melawan ketakutan (terhadap musuh), dihalalkan bagiku harta rampasan perang, tanah dijadikan sebagai sarana bersuci dan masjid, aku diutus kepada seluruh mahluk, dan para Nabi ditutup olehku." HR. Muslim (523), At-Tirmidzi (1553), Ibnu Majah (567), Ahmad (2/411), dan Al Baihaqi (2/433) (5/9).

Dari berbagai kemungkinan yang mereka perdebatkan ini timbul sebuah pertanyaan bagi kelompok yang membolehkan tayammum sebagai pengganti mandi dan sah untuk menghilangkan hadats besar, "Apakah orang yang tidak mendapatkan air boleh berjima' dengan istrinya atau tidak? "

Bab II

Siapakah yang Boleh Melakukan Tayammum?

Para ulama sepakat bahwa tayammum diperbolehkan kepada dua kelompok; orang sakit dan yang sedang melakukan perjalanan apabila tidak mendapatkan air, lalu mereka berbeda pendapat mengenai empat orang:

- Orang sakit yang mendapatkan air, akan tetapi ia takut apabila menggunakannya dapat membahayakan keselamatan dirinya.
- Orang yang tidak dalam perjalanan (mukim) dan tidak memiliki air.
- Orang sehat yang dalam perjalanan dan mendapatkan air, hanya saja ia terhalang untuk menggapainya lantaran takut.
- Orang yang takut menggunakan air karena cuaca yang sangat dingin.

Orang sakit yang mendapatkan air, namun merasa khawatir apabila menggunakannya: dalam hal ini ada perbedaan pendapat:

1. Mayoritas ulama berpendapat: dia boleh bertayammum, juga bagi orang sehat yang takut celaka atau akan menderita sakit keras karena suhu air yang sangat dingin, juga bagi orang yang takut keluar rumah (kondisi tidak aman) untuk mendapatkan air, hanya saja kebanyakan dari mereka mewajibkannya untuk mengulang (shalatnya) apabila telah mendapatkan air.

2. Atha berkata, "Orang sakit dan lainnya (sehat) tidak boleh bertayammum apabila terdapat air."

---

[127] Ini adalah kutipan dari hadits Imran bin Hushain yang panjang. HR. Al Bukhari (344, 348, 3571), Muslim (682), An-Nasa'i (1/171), Abdurrazzak (20537), Abu Awanah (1/307), Ad-Daruquthni (1/202), dan Al Baihaqi (1/219)

Adapun orang sehat yang mukim (tidak dalam perjalanan) yang tidak mendapatkan air:

1. Iman Malik dan Syafi'i membolehkannya untuk bertayammum.

2. Abu Hanifah berkata, "Orang sehat yang mukim tidak diperbolehkan bertayammum, apabila terdapat air."

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai orang sakit yang merasa khawatir untuk menggunakan air, perbedaan pendapat mereka bertolak dari pertanyaan apakah ada sesuatu yang *mahdzuf muqaddar* (dihilangkan secara perkiraan) dalam ayat:

وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ

"Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Kelompok yang berpendapat bahwa dalam ayat tersebut terdapat kalimat yang dibuang, mereka menafsirkannya dengan ungkapan: "Dan jika kamu sakit dan tidak dapat menggunakan air."

Juga firman Allah:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً

"Lalu kamu tidak memperoleh air."

Dalam ayat ini, mereka menilai *dhamir* (kata ganti), tepatnya kata "kamu" kembali kepada orang yang sedang melakukan perjalanan saja, mereka berpendapat bolehnya tayammum bagi orang sakit yang takut menggunakan air.

Adapun kelompok yang lain berpendapat bahwa *dhamir* yang terdapat pada ayat (فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً) kembali kepada orang sakit dan musafir, juga tidak melihat adanya kalimat yang di buang dalam nash ayat di atas, maka mereka berpendapat bahwa orang sakit tidak boleh bertayammum ketika terdapat air.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai orang yang mukim, akan tetapi tidak mendapatkan air adalah berbagai kemungkinan akan *dhamir* yang ada dalam ayat:

فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً

"lalu kamu tidak memperoleh air."

Kemungkinan kembalinya *dhamir* kepada semua orang yang berhadast (maksudnya: baik musafir maupun mukim, atau hanya berlaku untuk musafir saja).

Kelompok yang berpendapat bahwa *dhamir* tersebut kembali kepada semua orang yang berhadats secara umum, maka mereka berpendapat bahwa tayammum diperbolehkan bagi orang yang mukim juga, dan kelompok yang berpendapat bahwa *dhamir* tersebut kembali kepada para musafir saja, atau kepada musafir dan yang sakit, mereka berpendapat tidak boleh bertayammum bagi orang yang mukim apabila terdapat air.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai orang yang takut keluar rumah untuk mendapatkan air adalah sesuai perbedaan mereka dalam menganalogikan (qiyas) orang tersebut kepada orang yang tidak mendapatkan air.

Demikian pula perbedaan mereka mengenai orang sehat yang merasa khawatir untuk menggunakan air karena suhu yang sangat dingin, sesui perbedaan mereka dalam mengiyaskan orang tersebut kepada orang sakit yang takut menggunakan air.

Kelompok ulama yang memperbolehkan tayammum bagi orang sakit berdalil dengan hadits Jabir mengenai seorang sahabat yang terluka lalu mandi, hingga meninggal dunia, padahal Rasulullah SAW mengijinkannya untuk bertayammum, bahkan beliau bersabda, "*Mereka telah membunuhnya, Allah akan membunuh mereka.*"[128]

---

[128] *Shahih*, hadits ini secara lengkap terdapat dalam riwayat Abu Daud:

خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلاً مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُخْبِرَ بِذَلِكَ، فَقَالَ: قَتَلُوهُ قَتَلَهُمْ اللهُ, أَلاَ سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ, إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَتَيَمَّمَ وَيَعْصِرَ أَوْ يَعْصِبَ عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ.

"Kami keluar dalam sebuah perjalanan, lalu seseorang dari kami tertimpa batu di kepalanya, kemudian dia bermimpi, lalu bertanya kepada para sahabatnya, dia berkata, "Apakah kalian menilai ada keringanan bagiku untuk bertayammum? Mereka menjawab, "Kami berpendapat tidak ada keringanan bagimu selama kau dapat menggunakan air." akhirnya dia pun mandi dan

Demikian pula mereka menguatkan qiyas orang sehat yang takut menggunakan air karena suhu dingin kepada orang sakit, yang didukung pula dengan riwayat Amr bin Ash bahwa pada suatu malam yang sangat dingin, dia mengalami junub, lalu bertayammum dan membaca firman Allah SWT,

وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

"*Dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 29)

Lalu beliau mengutarakan hal itu kepada Nabi SAW, maka Nabi pun tidak menyangkalnya.

Bab III

Syarat-Syarat yang Membolehkan Tayammum

Ada tiga masalah utama yang berkaitan dengannya:

Pertama: Apakah niat termasuk syarat tayammum atau tidak?

Kedua: Apakah *thalab* (usaha mencari air) merupakan syarat bolehnya tayammum ketika tidak memiliki air?

Ketiga: Apakah masuknya waktu termasuk syarat bolehnya tayammum atau tidak?

---

meninggal dunia. Ketika Nabi SAW datang, hal itu diadukan kepada beliau, maka beliau berkata, "*Mereka telah membunuhnya, Allah akan membunuh mereka, tidakkah sepatutnya mereka bertanya apabila mereka tidak mengetahui sesuatu, sesungguhnya obat kebodohan adalah bertanya, padahal ia cukup bertayammum dan membalut lukanya dengan sepotong kain lalu mengusap/membasahi di atasnya, dan membasuh seluruh bagian tubuhnya.*"
Syaikh Al Albani —di dalam *Shahih Sunan Abu Daud*— menyatakan bahwa hadits tersebut *hasan* tanpa sabda beliau "*padahal ia cukup bertayammum*". HR. Abu Daud (336), Ad-Daruquthni (1/190), Al Baihaqi (1/227), dan dalam bab ini juga terdapat riwayat dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Abu Daud (337), Ibnu Majah (572), dan Ahmad (1/330).

Masalah pertama: Niat

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa niat adalah syarat tayammum, karena niat merupakan ibadah yang tidak dapat dipahami secara akal (logika).

2. Sementara Zufar berkata dengan pendapatnya yang sangat janggal, "Sesungguhnya niat tidak termasuk syarat tayammum karena memang pada dasarnya tayammum tidak membutuhkan niat." Juga, diriwayatkan dari Al Auza'i, dan Hasan bin Hay, hanya saja pendapat ini *dha'if* (lemah).

Masalah Kedua: Upaya Mencari Air

Imam Malik dan Syafi'i mensyaratkan adanya upaya mencari air, sementara Abu Hanifah tidak mensyaratkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Sebuah pertanyaan apakah orang yang tidak mendapatkan air —tanpa adanya usaha untuk mencarinya terlebih dahulu— masuk dalam kategori orang yang tidak mendapatkan air? atau orang yang telah berusaha mencari air kemudian ia tidak mendapatkannya, maka ia dapat disebut sebagai orang yang tidak mendapatkan air?

Yang benar adalah ketika seseorang merasa yakin mengenai ketiadaan air –baik setelah berusaha mencarinya terlebih dahulu ataupun tidak– maka ia termasuk dalam kategori orang yang tidak mendapatkan air. Adapun bagi orang yang hanya menduga-duga, maka ia tidak termasuk orang yang tidak mendapatkan air, karena itulah, pendapat Malik yang menyatakan harusnya mengulang-ulang pencarian pada satu tempat adalah lemah, yang kuat adalah mencari di awalnya saja ketika tidak ada keyakinan mengenai ketiadaan air.

Masalah ketiga: Masuk waktu

1. Sebagaian ulama mensyaratkan telah masuknya waktu (shalat), ini adalah pendapat Malik dan Syafi'i.

2. Sebagian yang lain tidak mensyaratkannya, ini adalah pendapat Abu Hanifah, ahlu zhahir, dan Ibnu Sya'ban yang termasuk pengikut imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Pertanyaan, "Apakah zhahir makna ayat tentang wudhu menunjukan bahwa wudhu dan tayammum tidak bisa dilakukan kecuali setelah masuknya shalat? Sesuai firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat..." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Ayat ini mewajibkan wudhu atau tayammum ketika telah diwajibkan untuk melakukan shalat, dan itu terjadi apabila telah masuk waktunya, artinya hukum wudhu dan tayammum sama dengan shalat (yakni, sebagaimana masuknya waktu adalah syarat sahnya shalat, maka ia pun merupakan syarat sahnya wudhu dan tayammum).

Hanya saja syariat telah memberikan kekhususan untuk wudhu, maka hanya tayammum yang tetap pada hukum asal, jadi makna ayat di atas adalah ketika kalian hendak shalat, demikian pula seandainya tidak ada kalimat yang dibuang dalam ayat ini niscaya yang dipahami hanyalah wajibnya wudhu dan tayammum ketika hendak melakukan shalat, bukan berarti keduanya tidak sah apabila dilakukan sebelum masuk waktu, melainkan apabila diqiyaskan dengan shalat, karena itu yang paling tepat dikatakan:

Sesungguhnya sebab perbedaan pendapat disini adalah pengqiyasan tayammum terhadap shalat.

Yang tepat qias ini lemah, karena mengqiaskannya kepada wudhu lebih kuat, maka renungkanlah niscaya akan anda dapatkan bahwa pendapat ini lemah (yakni pendapat yang menyatakan bahwa diantara syarat sahnya adalah masuknya waktu dan menjadikannya sebagai ibadah yang terkait dengan waktu), karena menentukan waktu dalam satu ibadah adalah sesuatu yang membutuhkan dalil *sam'i* (didapat dari pendengaran [ucapan], bukan penglihatan [perbuatan]).

Bisa saja pendapat ini diterima manakala ada harapan akan didapatkannya air sebelum masuk waktu, jadi masalahnya bukan karena tayammum merupakan ibadah yang tekait dengan waktu, melainkan masalahnya adalah apakah tidak adanya air itu tidak bisa ditetapkan kecuali setelah masuknya waktu? Apakah di awal waktu, tengahnya atau di akhirnya?

Akan tetapi ada beberapa kondisi dimana manusia dengan keyakinannya tidak mungkin secara tiba-tiba bisa mendapatkan air sebelum masuk waktu.

Ditambah lagi kalau pun ada air secara tiba-tiba maka yang wajib kepadanya adalah membatalkan tayammum dan bukan menentukan tidak sahnya dari awal.

Adanya air secara tiba-tiba bisa terjadi ketika masuk waktu shalat dan setelahnya, lalu kenapa hukum ketika masuk waktu dibedakan dengan hukum sebelumnya? (maksudnya mengapa sebelum masuk waktu tidak sah dan setelah masuk waktu menjadi sah).

Ini semua tidak bisa dipertanggung jawabkan kecuali apabila disertai dengan dalil, ini pun memberikan konsekwensi bahwa tayammum tidak bisa dilakukan kecuali di akhir waktu, renungkanlah!

Bab IV

Tata Cara Tayammum

Ada tiga masalah pokok yang berkaitan dengan tata cara tayammum:

Masalah pertama: Batasan Mengusap Kedua Tangan

Para ulama berbeda pendapat mengenai batasan wajib mengusap kedua tangan ketika bertayammum sesuai yang tertera dalam firman-Nya,

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ

"Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6)

Pendapat ulama mengenai hal ini terbagi menjadi 4 pendapat:

1.Batasan yang wajib dalam tayammum adalah batasan yang wajib dalam wudhu, yaitu sampai ke siku, inilah pendapat yang masyhur dalam madzhab Maliki dan dianut oleh ulama berbagai negeri.

2.Yang wajib hanyalah mengusap telapak tangan saja, ini adalah pendapat ahluz Zhahir dan ahlul hadits.

3.Dianjurkan sampai dua siku, sementara yang wajib hanyalah dua telapak tangan, ini adalah pendapat yang diriwayatkan dari Malik.

4.Yang wajib adalah sampai pundak, ini adalah pendapat yang janggal dari Az-Zuhri dan Muhammad bin Maslamah.

Sebab perbedaan pendapat:

Pertama: ragam makna dari kata "اليد" (tangan) dalam bahasa Arab.

Maksudnya kata "اليد" dalam bahasa Arab mengandung tiga makna:

Hanya untuk telapak tangan dan ini adalah makna yang paling jelas dan paling banyak dipergunakan.

Telapak tangan dan lengan.

Telapak tangan, lengan dan lengan bagian atas.

Kedua: berbedanya atsar-atsar yang menjelaskan hal itu. Hadits Ammar yang masyhur dan diriwayatkan dari jalan yang *tsabit*, redaksinya adalah:

إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ، بِيَدِكَ, ثُمَّ تَنْفُخَ فِيهَا، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ

"Cukup bagimu menepukkan tanganmu (ke tanah), lalu meniupkannya, kemudian kamu usapkan ke wajahmu dan kedua telapak tanganmu."[129]

Dalam sebagian riwayat dinyatakan, Nabi SAW bersabda,

وَأَنْ تَمْسَحَ بِيَدَيْكَ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

"Dan hendaklah kamu mengusap kedua tanganmu sampai kedua siku."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, Nabi SAW pernah bersabda,

التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ، ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ، وَضَرْبَةٌ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ

[129] Takhrijnya sudah dijelaskan sebelumnya.

"Tayammum itu terdiri dari dua tepukan (pada tanah), satu tepukan untuk (diusapkan) ke muka dan tepukan kedua ke kedua tangan sampai dua siku."[130]

Diriwayatkan pula dari jalur Ibnu Abbas dan lainnya.[131]

Jumhur lebih memperkuat hadits-hadits ini daripada hadits Ammar yang *tsabit* dengan dukungan qiyas (yakni dari sisi mengqiyaskan tayammum kepada wudhu).

Dengan demikian hal ini telah mengalihkan mereka tentang makna (اليد) dari makna yang lebih zhahir, yakni telapak tangan kepada makna telapak tangan dan lengan.

Ulama yang berpendapat bahwa lafazh (اليد) mengandung dua arti dengan tingkatan yang sama, adalah salah, karena kata (اليد) walaupun merupakan lafazh yang mengandung ragam makna, hanya saja hakikatnya adalah telapak tangan, sementara makna telapak tangan dan lengan adalah *majaz*, dan tidak semua *isim musytarak* itu bersifat *mujmal*, melainkan isim *musytarak* yang *mujmal* adalah yang diletakkan dari awal bahwa ia adalah *isim musytarak*. Karena itulah para ulama fikih berkata, "Tidak benar bedalil dengan apa yang dikatakan oleh jumhur di atas."

---

[130] *Dha'if sekali.* HR. Ad-Daruquthni (1/180), Al Hakim (1/179), Ath-Thabrani (22/367), dan Al Baihaqi (1/27), semuanya dari hadits Ibnu Umar, Al Haitsami dalam *Al Majma'* berkata, "Di dalamnya terdapat Ali bin Dhabiyan yang dinilai lemah oleh Yahya bin Ma'in, ia berkata, "Ia seorang pendusta dan buruk perangai". Abu Ali An-Nisaburi berkomentar, "Ia tidak apa-apa", Ibnu Hajar melemahkan sanadnya dalam *At-Talkhis* (1/151), dianggap lemah juga oleh Al Albani dalam *Dha'if Al Jami* (2519). Di dalam *Al Irwa`* (1/186) ia berkata, "Mengenai dua usapan ini terdapat hadits-hadits yang lain, hanya saja pada semuanya terdapat cacat."

[131] Diantara hadits-hadits yang menjelaskan bahwa tayammum meliputi dua usapan adalah:

1. Hadits Jabir bin Abdillah yang diriwayatkan oleh Al Hakim (1/179), dan Al Baihaqi (1/208), sanadnya dinilai *shahih* oleh Al Hakim dan disepakati oleh Adz-Dzahabi.
2. Hadits Asla' yang diriwayatkan oleh Ad-Daruqutni dan Ath-Thabrani dengan sanad yang lemah.
3. Hadits Abu Umamah, diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dengan sanad yang lemah.
4. Hadits Aisyah, diriwayatkan oleh Al Bazzar dan Ibnu Abdu dengan sanad yang lemah.

Dan karena itu pula kami menilai bahwa yang benar adalah meyakini yang wajib hanyalah dua telapak tangan, alasannya adalah kata (اليد) mengandung makna telapak tangan lebih zhahir, atau menunjukkan yang lainnya secara bersamaan dan setingkat.

Karena lebih zhahir mengandung makna telapak tangan, maka yang wajib adalah memegang atsar yang *tsabit* tentang hal itu, adapun pendapat yang lebih mengunggulkan qiyas daripada atsar adalah tidak dibenarkan, demikian pula tidak ada artinya memperkuat hadits-hadits yang tidak tsabit, pembahasan dalam masalah ini jelas dari dalil-dalil Al Qur`an dan Sunnah.

Adapun pendapat yang menyatakan sampai ketiak, alasannya adalah karena hadits Ammar dari sebagian jalurnya diriwayatkan,

تَيَمَّمْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَحْنَا بِوُجُوهِنَا وَأَيْدِينَا إِلَى الْمَنَاكِبِ.

"Kami bertayammum bersama Rasulullah SAW, lalu kami mengusap wajah-wajah kami dan tangan-tangan kami sampai ke pundak."[132]

Adapun kelompok yang memahami hadits-hadits tersebut kepada yang wajib, sementara hadits Ammar kepada sunah, maka itu adalah cara yang baik, karena pola *jam'* (mengkompromikan antara dalil-dalil yang ada) lebih baik daripada *tarjih* (mengunggulkan satu pendapat) menurut ulama fikih.

Hanya saja cara seperti ini *(tarjih)* pantas dilakukan apabila hadits-haditsnya *shahih.*

Masalah kedua: Jumlah tepukan tangan ke tanah ketika bertayammum

Para ulama berbeda pendapat mengenai berapa kali hendaknya seseorang menepukkan tangannya ke tanah ketika bertayammum:

1. Diantara ulama ada yang berpendapat sekali.

---

[132] Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

2. Sebagian ulama berpendapat dua kali.

Diantara yang berpendapat dua kali ada yang mengatakan satu usapan untuk wajah dan satu usapan untuk kedua tangan, ini adalah pendapat jumhur (jika saya mengatakan "jumhur" maka yang dimaksud adalah tiga ulama fikih yang mumpuni, yakni Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah).

Diantara mereka ada juga yang berpendapat dua kali untuk masing-masing (dua kali untuk wajah dan dua kali untuk kedua tangan).

Sebab perbedaan pendapat: Ayat-ayat yang menjelaskan hal itu masih bersifat *mujmal* dan hadits-hadits yang ada saling bertentangan, serta mengqiyaskan tayammum kepada wudhu dalam berbagai kondisinya tidak disepakati oleh seluruh kalangan ulama.

Adapun yang dijelaskan dalam hadits Ammar yang *shahih* hanyalah satu usapan untuk wajah dan dua telapak tangan sekaligus, akan tetapi ada juga beberapa hadits yang menjelaskan dua usapan, maka jumhur menguatkan hadits-hadits tersebut dengan dukungan qiyas.

Masalah ketiga: Sampainya tanah ke seluruh anggota tayammum

Syafi'i berbeda pendapat dengan Abu Hanifah, Malik dan yang lainnya mengenai sampainya tanah/debu ke seluruh anggota tayammum:

Abu Hanifah dan Malik berpendapat bahwa sampainya debu ke seluruh anggota wudhu adalah tidak wajib, sementara Syafi'i menganggapnya wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Ragam makna yang terkandung pada lafazh (مِنْ) dalam firman-Nya:

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ

"*Sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Jelasnya lafazh (مِنْ) terkadang mengandung makna "sebagian", dan terkadang ditujukan untuk membedakan jenis, kelompok yang menyatakan bahwa (مِنْ) di sini mengandung makna "sebagian"

berpendapat wajib meratakan tanah ke seluruh anggota tayammum, sementara yang menyatakan bahwa (من) berfungsi untuk membedakan antar jenis berpendapat tidak wajib.

Syafi'i memperkuat makna "sebagian" dari sisi qiyas tayammum kepada wudhu, namun bertentangan dengan hadits Ammar yang terdahulu, karena di dalamnya terdapat ungkapan, "Kemudian kamu meniupkannya" demikian pula berdalil dengan wudhunya Rasulullah SAW ke tembok.

Perbedaan pendapat dalam masalah wajibnya "tertib" dalam tayammum, dan wajibnya terus menerus adalah sama dengan perbedaan pendapat tentang masalah tersebut dalam wudhu, sebab-sebab perbedaan yang ada di sana sama dengan sebab-sebab perbedaan yang ada di sini, **maka tidak perlu diulang.**

Bab V
Sesuatu yang Digunakan untuk Bertayammum

Sebelumnya mereka bersepakat bahwa tayammum bisa dilakukan dengan menggunakan tanah yang baik, lalu mereka berbeda pendapat pada selain tanah dari berbagai unsur lain dari tanah, seperti batu.

1. **Menurut** Syafi'i, tayammum tidak boleh dilakukan kecuali dengan debu murni, sementara Malik dalam pendapatnya yang masyhur, tayammum dapat dilakukan dengan apa saja yang terdapat di bagian atas tanah, termasuk kerikil, pasir dan debu.

2. Abu Hanifah menambahkan, "Bisa saja dengan segala sesuatu yang keluar dari bumi, seperti batu, kafur, tanah liat, bata dan marmer.

3. Diantara mereka ada juga yang mensyaratkan bahwa debunya harus berada di atas permukaan bumi, ini adalah pendapat jumhur, lalu Ahmad bin Hanbal berpendapat boleh bertayammum dengan menggunakan debu pakaian dan rambut.

Sebab perbedaan pendapat:

Pertama: Ragam makna yang terkandung dalam kata (الصعيد), terkadang bermakan debu murni dan terkadang bermakna segala macam bagian bumi yang nampak, bahkan dalam satu riwayat Malik dan para

pengikutnya, memahami bahwa dari asal kata (الصعيد) menunjukan bolehnya melakukan tayammum menggunakan rumput dan salju, dinamakan (الصعيد) karena berada di permukaan bumi, akan tetapi ini adalah pendapat yang lemah.

Kedua: Menyebutkan kata bumi secara mutlak ketika menjelaskan bolehnya bertayammum dalam salah satu riwayat hadits yang masyhur, dan terkadang dibatasi dengan kata tanah pada riwayat yang lainnya, seperti sabda Nabi SAW,

جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

"Bumi telah dijadikan untukku sebagai masjid dan sarana bersuci, selama tidak mendapatkan air."

Demikianlah dalam sebagian riwayat, sementara dalam riwayat yang lainnya:

جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ لِي تُرْبَتُهَا طَهُورًا

"Bumi telah dijadikan untukku sebagai masjid dan tanahnya dijadikan untukku sebagai sarana bersuci."[133]

Lalu para ulama ushul fikih berbeda pendapat apakah yang *mutlak* dipahami secara *muqayyad* ataukah yang *muqayyad* dipahami secara *mutlak*? Yang masyhur menurut mereka adalah bahwasanya yang *mutlak* dipahami secara *muqayyad*, hanya saja pendapat ini perlu diteliti kembali.

---

133 Riwayat ini secara lengkap terdapat pada hadits Hudzaifah, Rasulullah SAW bersabda,

فُضِّلْتُ عَلَى النَّاسِ بِثَلاثٍ، جُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ، وَجُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلاَئِكَةِ، وَأُتِيتُ هَؤُلاَءِ الآيَاتِ مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ مِنْ كَنْزٍ تَحْتَ الْعَرْشِ لَمْ يُعْطَ مِثْلَهُ أَحَدٌ قَبْلِي وَلاَ أَحَدٌ بَعْدِي

"Aku diberikan keutamaan atas manusia yang lainnya dengan tiga hal, semua bumi dijadikan untuk kita sebagai masjid, tanahnya dijadikan sarana bersuci untuk kita apabila kita tidak mendapatkan air, dan shaf-shaf kita dijadikan seperti shaf para malaikat, demikian pula aku diberikan beberapa ayat di akhir surah Al Baqarah yang termasuk simpanan di bawah arsy yang tidak diberikan sepertinya kepada seorang pun sebelum dan sesudahku." HR. Ahmad (5/383), Muslim (522), Ath-Thayalisi (418), Abu Awanah (1/303) dan dinilai *shahih* oleh Al Baihaqi (263, 264), dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (1/213).

Abu Muhammad bin Hazm berpendapat bahwa yang *mutlak* harus dipahami secara *muqayyad*, karena dalam sesuatu yang *mutlak* terdapat tambahan makna.

Lalu kelompok yang membawa sesuatu yang *mutlak* kepada pemahaman *muqayyad* dan memahami kata (الصعيد) dengan debu, maka ia tidak boleh bertayammum kecuali dengan debu.

Sementara yang menarik *muqayyad* kepada *mutlak* dan memahami kata (الصعيد) dengan segala sesuatu yang berada di permukaan bumi, maka ia boleh bertayammum dengan unsur pasir dan kerikil.

Adapun pembolehan bertayammum dengan segala sesuatu yang termasuk bagian dari unsur tanah adalah pendapat yang *dhaif*, karena tidak semuanya tekandung dalam lafazh (الصعيد). Karena keumuman kata (الصعيد) adalah semua yang menunjukkan arti tanah, tidak berlaku untuk unsur kapur, es, atau rumput, *wallahu a'lam*.

Demikian pula ragam makna yang terdapat pada lafazh (الطيب) menjadi salah satu faktor adanya perbedaan pendapat.

Bab VI

Hal-hal yang Membatalkan Tayammum

Mereka bersepakat bahwa segala macam yang membatalkan *thaharah* asal, yakni wudhu dan mandi besar juga merupakan pembatal tayammum, namun mereka berbeda pendapat dalam dua permasalahan:

Pertama: Apakah niat melakukan shalat fardhu yang lain membatalkan tayammum?

Kedua: Apakah keberadaan air membatalkan tayammum atau tidak?

Masalah pertama: Niat melakukan shalat yang lain

Malik berpendapat bahwa keinginan melakukan shalat yang lain membatalkan *thaharah* yang pertama, sementara madzhab yang lainnya tidak demikian.

Perbedan pendapat dalam masalah ini terkait dua hal:

Pertama: firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat." (Qs. Al Maa'idah [5]: 6)

Apakah dalam ayat ini ada kalimat yang dibuang (yakni jika kamu bangun dari tidur, atau bangun dalam keadaan hadats) ataukah tidak ada yang dibuang?

Kelompok yang menyatakan tidak ada kalimat yang dibuang berkata, "Zhahir ayat menunjukkan wajibnya wudhu atau tayammum setiap hendak melakukan shalat, hanya saja Sunnah memberikan kekhsusuan pada wudhu, berbeda dengan tayammum yang tetap dalam hukum asalnya. Akan tetapi alasan seperti ini tidak pantas dipegang oleh Malik karena Malik berpendapat bahwa dalam ayat tersebut tidak ada kalimat yang dibuang *(mahdzuf)* sesuai yang diriwayatkan oleh Zaid bin Aslam dalam *Al Muaththa'*.

Kedua: Mengulang pencarian air setiap kali masuk waktu shalat, hal ini diharuskan sesuai dasar-dasar yang pegang oleh Malik (untuk dijadikan hujjah), dan permasalahan ini telah dijelaskan di atas. Adapun kelompok yang tidak mengharuskan untuk mengulang pencarian air dan dalam ayat tersebut terdapat sesuatu yang dihilangkan *(mahdzuf)*, mereka tidak berpendapat bahwa keinginan untuk melakukan shalat yang kedua membatalkan tayammum.

Masalah kedua: Keberadaan air (Mendapatkannya)

Jumhur ulama berpendapat bahwa ditemukannya air membatalkan *thaharah* (kesucian) yang ada, namun sebagian ulama menganggap bahwa yang membatalkan kesucian hanyalah hadats.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah adanya air membatalkan *thaharah* (yang dihasilkan) dengan tayammum, atau menghalangi sahnya tayammum dari permulaan?

Kelompok yang menyatakan bahwa adanya air menghalangi sahnya tayammum dari awal, dia berpendapat tidak ada yang membatalkannya kecuali hadats. Adapun kelompok yang berpendapat bahwa adanya air

membatalkan *thaharah* yang telah ada dengan tayammum, berpendapat bahwa adanya air membatalkannya, karena yang dinamakan batal adalah hilangnya *thaharah* yang ada.

Jumhur berhujjah untuk pendapatnya dengan hadits yang *tsabit* (telah ditetapkan), yaitu sabda Nabi SAW,

جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا مَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

"Bumi telah dijadikan untukku sebagai masjid dan sarana bersuci, selama tidak mendapatkan air."[134]

Hadits ini mengindikasikan beberapa kemungkinan, bisa saja dikatakan bahwa sabda Nabi, "*Selama tidak mendapatkan air*" dipahami bahwa ketika air itu didapatkan, maka kesucian yang didapat dari tayammum secara otomatis hilang, atau mungkin juga dipahami bahwa ketika adanya air maka tayammum itu tidak sah sejak permulaan.

Dalil yang paling kuat dalam mendukung pendapat jumhur adalah hadits Abu Said Al Khudri yang di dalamnya beliau SAW bersabda,

فَإِذَا وَجَدْتَ الْمَاءَ فَأَمِسَّهُ جِلْدَكَ

"Jika kamu mendapatkan air maka kucurkanlah ia ke kulitmu."[135]

Karena menurut mayoritas ahli kalam bahwa "perintah" adalah sesuatu yang harus dilaksanakan dengan segera, sekalipun terkadang kemungkinan yang terdahulu dapat diterapkan, maka camkanlah hal ini!

Syafi'i pun memahami kebenaran pendapat yang menyatakan bahwa adanya air membatalkan tayammum dengan perkataannya, "Sesungguhnya tayammum pada dasarnya tidak menghilangkan hadats (yakni tayammum tidak berfungsi sebagaimana *thaharah* yang menghilangkan hadats)."

---

134 Takhrijnya telah dijelaskan sebelumnya.

135 Hadits ini selengkapnya adalah:

الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ إِلَى عَشْرِ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدْتَ الْمَاءَ فَأَمِسَّهُ جِلْدَكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ.

"Tanah yang baik adalah sarana berwudhu bagi seorang muslim, walaupun ia tidak mendapatkan air selama sepuluh tahun, jika kau telah mendapatkan air maka kucurkanlah ke kulitmu, karena hal itu lebih baik." HR. Abu Daud (332, 333), At-Tirmidzi (124), An-Nasa'i (1/171), Ahmad (5/146, 155, 180), Ath-Thayalisi (484), Abdurrazzak (913) semuanya dari riwayat Abu Dzar dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

Ungkapan ini sama sekali tidak ada artinya, karena Allah telah menamakannya sebagai *thaharah*, dan satu kaum dari pengikut Malik pun telah memahaminya seperti itu, mereka berkata, "Sesungguhnya tayammum tidak menghilangkan hadats, karena jika tayammum menghilangkan hadats, maka tidak akan ada yang membatalkannya kecuali hadats", ini bisa kita jawab, "bahwa adanya air merupakan pembatal tayammum adalah kekhususuan yang berlaku padanya."

Kelompok yang berpendapat bahwa adanya air membatalkan tayammum, mereka melihat bahwa hal itu terjadi sebelum menunaikan shalat dan sesudahnya.

Lalu mereka berbeda pendapat apakah adanya air membatalkan *thaharah* ketika seseorang sedang melakukan shalat?

1. Malik, Syafi'i dan Daud berpendapat bahwa adanya air tidak membatalkan tayammum saat seseorang melakukan shalat.

2. Abu Hanifah, Ahmad dan yang lainnya berpendapat membatalkan *thaharah* walaupun ketika menunaikan shalat.

Yang terakhir ini lebih menjaga dasar-dasar syariat, karena tidak layak dalam kacamata hukum Islam adanya sesuatu yang tidak membatalkan *thaharah* di satu waktu dan tidak membatalkannya di waktu yang lain (di dalam shalat dan di luar shalat), dengan hal seperti inilah mereka sangat menyudutkan pendapat Abu Hanifah bahwa tertawa dalam shalat membatalkan wudhu, kendatipun dalam hal itu mereka bersandarkan kepada atsar. Camkanlah masalah yang sangat jelas ini, dan tidak benar berdalil dengan zhahir firman Allah SWT,

"Dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu." (Qs. Muhammad [47]: 33), karena orang yang tengah melakukan shalat tersebut, batal shalatnya bukan dengan kehendaknya, melainkan batal dengan sendirinya karena adanya air secara tiba-tiba, seperti apabila ia berhadats.

Bab VII

Beberapa Amalan dimana Tayammum Merupakan Syarat Sahnya atau yang Membolehkannya

Jumhur berpendapat bahwa amalan yang boleh dilakukan dengan tayammum adalah segala amalan yang bisa dilakukan karena wudhu, seperti shalat, menyentuh mushaf dan yang lainnya.

Lalu mereka berbeda pendapat apakah dengannya bisa melakukan lebih dari satu shalat?

1. Pendapat Malik yang masyhur bahwa tayammum tidak dapat digunakan untuk melaksanakan dua shalat fardhu.

Pendapatnya berbeda-beda mengenai dua shalat yang ditunaikan dalam waktu yang berdekatan, pendapat yang masyhur darinya adalah ketika salah satunya fardhu dan yang lainnya sunah, dengan catatan yang fardhu lebih didahulukan, maka dia bisa menggabungkannya dengan satu tayammum. Adapun jika yang sunah didahulukan maka dia tidak boleh menggabungkan keduanya dengan satu tayammum.

2. Abu Hanifah berpendapat boleh melakukan beberapa shalat fardhu dengan satu tayammum.

Dasar perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah apakah tayammum itu wajib untuk setiap shalat atau tidak? Hal ini bisa dilihat dari sisi zhahir ayat seperti yang telah dijelaskan atau dari sisi wajibnya mengulang dalam pencarian (mencari air), atau dari kedua sisinya.

كتاب الطهارة من النجس

KITAB BERSUCI DARI NAJIS

Pokok-pokok masalah dalam pembahasan ini terangkum dalam 6 bab:

Bab I

Hukum Bersuci dari Najis

Dasar bab ini adalah kitab, yaitu firman Allah SWT,

وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤

"Dan pakaianmu bersihkanlah." (Qs. Al Muddatstsir [74]: 4)

Sementara dasar dari Sunnah juga sangat banyak yang mayoritasnya adalah atsar-atsar yang *tsabit,* diantaranya adalah sabda Nabi SAW,

مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ، وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ

"Barangsiapa berwudhu maka hendaklah ia memasukan lalu mengeluarkan air dari hidung, dan barangsiapa memberishkan najis dengan batu, maka hendaklah ia melakukannya secara ganjil."[136]

Demikian pula perintah Rasulullah SAW untuk membersihkan darah haid dari pakaian, dan perintahnya untuk mengucurkan air pada air seni orang badui.

Juga sabda Nabi SAW tentang dua penghuni kubur:

إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَنْزِهُ مِنَ الْبَوْلِ

[136] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (161), Muslim (237), An-Nasa`i (1/66), Ibnu Majah (409), Ahmad (2/308, 401, 518), Ad-Darimi (1/178), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (75), dan semuanya adalah hadits Abu Hurairah RA.

"Sesungguhnya keduanya tengah disiksa, dan keduanya tidaklah disiksa karena hal besar, adapun salah seorang dari keduanya karena tidak mensucikan diri setelah kencing."[137]

Karena berbagai dalil-dalil ini para ulama sepakat bahwa menghilangkan najis adalah satu hal yang diperintahkan dalam syariat, lalu mereka berbeda pendapat apakah hal itu wajib atau sunah?

1.Satu kaum berpendapat bahwa menghilangkan najis adalah wajib, inilah pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah dan Syafi'i.

2.Sebagian yang lain berpendapat bahwa menghilangkan najis hukumnya *sunah muakkadah* dan bukan wajib.

3.Kelompok ketiga menyatakan bahwa menghilangkan najis adalah wajib ketika mengingatnya, dan kewajiban tersebut gugur apabila ia lupa.

Dua pendapat terakhir diriwayatkan dari Malik, dari para pengikutnya.

Sebab perbedaan pendapat:

Pertama: Perbedaan pemahaman mereka mengenai firman Allah SWT,

"Dan pakaianmu bersihkanlah." (Qs. Al Muddatstsir [74]: 4)

Apakah ayat ini dipahami secara *majaz* atau *hakikat*?

Kedua: Kontradiksi beberapa zhahir atsar dalam mewajibkannya.

Ketiga: Perbedaan mereka dalam memahami perintah dan larangan yang ada karena adanya alasan yang logis, apakah alasan logis dari perintah dan larangan tersebut bisa mengalihkan hukum wajib kepada sunah, atau sesuatu yang diharamkan berubah menjadi makruh, ataukah tidak demikian?

Karena tidak ada perbedaan dalam hal ini antara ibadah yang masuk akal dan tidak, orang yang membedakannya hanya beralasan bahwa kebanyakan hukum-hukum yang logis dalam syariat adalah

[137] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (218, 1261, 1278), Muslim (292), Abu Daud (20), At-Tirmidzi (70), An-Nasa'i (1/28), Ibnu Majah (347), Ahmad (1/225) semuanya dari hadits Ibnu Abbas.

menimbang sisi maslahat dan etika, padahal kebanyakan hal semacam ini berkaitan dengan sesuatu yang sunah.

Lalu kelompok yang memahami firman Allah (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ) dengan arti pakaian luar (yang nampak), menyatakan bahwa bersuci dari najis hukumnya adalah wajib.

Sementara kelompok yang memahami bahwa kalimat tersebut adalah *kinayah* (metonimia) dari kesucian hati, mereka tidak berpendapat wajib.

Adapun berbagai atsar-atsar yang saling bertentangan dalam masalah ini diantaranya adalah hadits tentang dua penghuni kubur, beliau SAW bersabda,

إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِهُ مِنْ الْبَوْلِ

"Sesungguhnya keduanya sedang disiksa, tidaklah keduanya disiksa karena hal besar, adapun salah seorang dari keduanya karena ia tidak mensucikan diri setelah kencing."[138]

Zhahir hadits menunjukkan bahwa bersuci dari najis hukumnya wajib karena adzab itu hanya berkaitan dengan sesuatu yang wajib.

Lalu hadits yang bertentangan dengannya adalah hadits *shahih*[139] dari beliau SAW yang menjelaskan bahwa suatu ketika beliau shalat,

---

[138] *Muttafaq alaih*, HR. Al Bukhari (218, 1261, 1278), Muslim (292), Abu Daud (20), At-Tirmidzi (70), An-Nasa'i (1/28), Ibnu Majah (347), Ahmad (1/225) semuanya dari hadits Ibnu Abbas.

[139] Ungkapan ini mengisyaratkan kepada hadits Ibnu Mas'ud, ia berkata,

بَيْنَمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي عِنْدَ الْبَيْتِ، وَأَبُو جَهْلٍ وَأَصْحَابٌ لَهُ جُلُوسٌ، وَقَدْ نُحِرَتْ جَزُورٌ بِالأَمْسِ، فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ أَيُّكُمْ يَقُومُ إِلَى سَلاَ جَزُورِ بَنِي فُلاَنٍ فَيَأْخُذُهُ فَيَضَعُهُ فِي كَتِفَيْ مُحَمَّدٍ إِذَا سَجَدَ، فَانْبَعَثَ أَشْقَى الْقَوْمِ فَأَخَذَهُ فَلَمَّا سَجَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَهُ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، قَالَ: فَاسْتَضْحَكُوا وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَمِيلُ عَلَى بَعْضٍ، وَأَنَا قَائِمٌ أَنْظُرُ لَوْ كَانَتْ لِي مَنَعَةٌ طَرَحْتُهُ عَنْ ظَهْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ.

"Ketika Rasulullah SAW melakukan shalat di ka'bah sementara Abu Jahal dan kawan-kawannya tengah duduk-duduk, sebelumnya ada unta yang disembelih, lalu Abu Jahal bekata, "Siapakah diantara kalian yang mau mengambil jeroan unta bani fulan dan meletakannya di dua pundak Muhammad apabila dia sujud."

beliau dilempari dengan jeroan kambing yang penuh dengan kotoran dan darah, namun beliau tidak menghentikan shalatnya.

Dari sini dapat dipahami bahwa kalau saja menghilangkan najis itu adalah wajib seperti wajibnya bersuci dari hadats, maka niscaya Rasulullah SAW akan menghentikan shalatnya.

Diriwayatkan pula bahwa suatu ketika Nabi SAW shalat, kemudian beliau melemparkan kedua sandalnya, dan orang-orang pun melemparkan sandal mereka. Maka Rasulullah pun mengingkari hal itu seraya berkata,

إِنَّمَا خَلَعْتُهَا لِأَنَّ جِبْرِيْلَ أَخْبَرَنِي أَنَّ فِيْهَا قَذَرًا

"Sesungguhnya aku melepasnya karena Jibril memberitahuku bahwa terdapat kotoran padanya (sandal)."[140]

Zhahir hadits ini adalah seandainya hukum menghilangkan najis itu wajib maka beliau tidak akan melanjutkan shalatnya.

Sebagian kelompok yang mengambil metode *al Jam'* (mengkompromi antara dalil-dalil yang nampak saling bertentangan) berkata, "Hukumnya wajib apabila ia mengingatnya dan mampu melakukannya, dan hukum tersebut gugur apabila ia lupa atau tidak mampu melaksanakannya."

Kelompok lain mengatakan bahwa membersihkan najis adalah fardhu secara mutlak dan bukan termasuk syarat sah shalat, ini adalah pendapat yang keempat dan merupakan pendapat yang lemah, karena najis dihilangkan lantaran hendak melaksanakan shalat.

Ada juga yang membedakan antara ibadah yang dipahami akal dan ibadah yang tidak dipahami akal (yakni, ibadah yang tidak dipahami akal lebih cenderung kepada wajib), mereka membedakan antara perintah bersuci dari hadats dan perintah bersuci dari najis, karena sudah maklum

---

Akhirnya orang yang paling buruk dari kaum itu berdiri mengambilnya dan tatkala Rasulullah SAW duduk, orang tersebut meletakannya diantara kedua pundak beliau, (Ibnu Mas'ud) berkata, "Mereka pun tertawa dan masing-masing saling mengisyaratkan kepada yang lainnya, sementara aku berdiri melihatnya, kalau saja aku memiliki kekuatan pasti aku akan membuangnya dari punggung Rasulullah SAW." HR. Al Bukhari (498, 3014, 3641), Muslim (1794), An-Nasa`i (1/163).

[140] *Shahih*, HR. Abu Daud (650) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

bahwa bersuci dari najis termasuk kebersihan dan etika yang baik. Adapun bersuci dari hadats adalah sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh akal, apalagi jika dibandingkan dengan kejadian shalat yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW dan para sahabatnya yang menggunakan sandal. Padahal, biasanya sandal itu mudah terkena najis, juga dengan apa yang telah mereka sepakati bahwa najis yang sedikit dimaafkan.

Bab II

Macam-Macam Najis

Para ulama sepakat bahwa najis itu ada empat macam:

1. Bangkai hewan darat yang memiliki darah.

2. Daging babi, dengan cara apapun ia mati.

3. Darah yang berasal dari hewan darat itu sendiri, baik darah itu berasal dari binatang yang telah mati ataupun yang masih hidup, apabila darah tersebut (terhitung)banyak.

4. Air seni dan kotoran manusia.

Mayoritas ulama menyatakan bahwa khamer adalah najis, namun ada perbedaan pendapat tentangnya di kalangan ulama hadits. Juga, mereka berbeda pendapat pada permasalahan lainnya yang pada dasarnya ada 7 permasalahan:

Masalah pertama: Bangkai hewan yang tidak memiliki darah

Para ulama berbeda pendapat mengenai hewan yang tidak memiliki darah dan bangkai hewan laut:

1.Sebagian ulama berpendapat bahwa bangkai hewan yang tidak memiliki darah dan bangkai hewan laut tidak najis, ini adalah pendapat Malik dan para pengikutnya.

2.Sebagian ulama menyamakan antara bangkai hewan yang memiliki darah dan yang tidak memiliki darah, semuanya najis, lalu mereka menetapkan bangkai laut sebagai pengecualian, inilah pendapat Syafi'i, kecuali yang masuk dalam kesepakatan bahwa hewan tersebut bukan bangkai, seperti belatung cuka dan semua binatang yang timbul dari makanan.

3.Sebagian ulama yang lain menyamakan antara hewan darat dan hewan laut, lalu memberikan pengecualian hewan yang tidak memiliki darah, inilah pendapat Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami firman Allah SWT:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai." (Qs. Al Maa`idah [5]: 3)

Saya kira mereka sepakat bahwa ayat ini termasuk kalimat umum yang dipahami kekhususannya, lalu mereka berbeda pendapat mengenai kekhususan yang dimaksud?

Diantara mereka ada yang mengecualikan bangkai laut dan hewan yang tidak memiliki darah, mengecualikan hewan laut saja, dan sebagian yang lain mengecualikan hewan yang tidak memiliki darah.

Jadi sebab perbedaan dalam pengecualian ini berotasi pada perbedaan mereka dalam dalil yang dikhususkan.

Adapun kelompok yang menetapkan hewan yang tidak memiliki darah sebagai pengecualian, hujjah mereka adalah hadits *shahih* dari beliau SAW tatkala memerintahkan untuk menenggelamkan lalat yang hinggap ke dalam makanan, mereka berkata, "Ini menunjukkan sucinya lalat, dan tidak ada lagi alasan kecuali bahwa lalat adalah binatang yang tidak memiliki darah."

Sementara Syafi'i berpendapat bahwa hal ini adalah kekhususan lalat dengan dalil sabda Nabi SAW,

فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَالأُخْرَى دَوَاءً

"Sesungguhnya di salah satu sayapnya terdapat penyakit dan di sayap yang lain terdapat obat penawar."[141]

---

[141] Lafazh hadits:
إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِي الآخَرِ شِفَاءً وَإِنَّهُ يَتَّقِي بِجَنَاحِهِ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيَنْتَزِعَهُ

"Jika ada lalat yang hinggap di salah satu wadah kalian, maka sesungguhnya di salah satu sayapnya terdapat penyakit dan yang lainnya terdapat obat

Lalu beliau melemahkan pemahaman hadits di atas seperti itu karena zhahir ayat 3 surah Al Maa`idah menetapkan bahwa bangkai dan darah adalah dua hal dari berbagai macam najis, salah satunya mati akibat tidak disembelih sesuai syariat, yaitu bangkai, itu terjadi pada hewan-hewan yang boleh dimakan sesuai kesepakatan ulama, dan yang kedua adalah darah yang tidak berlaku baginya hukum penyembelihan.

Walhasil keduanya adalah berbeda, maka bagaimana bisa keduanya dipadukan sehingga dikatakan bahwa darahlah yang menjadikan haramnya bangkai?

Seperti yang anda perhatikan pendapat ini sangat kuat, karena seandainya darah yang menyebabkan haramnya bangkai, niscaya ia akan tetap haram walaupun disembelih, demikian pula hewan itu tetap haram tatkala darah masih melekat di hewan sembelihan, artinya kehalalan ditetapkan setelah darah itu benar-benar terpisah.

Karena jika sebab itu telah sirna, maka hukum yang disebabkannya pun akan lenyap secara otomatis, misalnya jika haramnya perasan anggur itu hilang maka secara otomatis sifat memabukannya pun harus lenyap. Ketika kita meyakini bahwa sifat memabukan itulah yang menyebabkannya haram.

Lalu kelompok yang memberikan pengecualian bangkai hewan laut, mereka berpegang teguh kepada hadits *shahih* dari Jabir yang di dalamnya disebutkan:

أَنَّهُمْ أَكَلُوْا مِنَ الْحُوْتِ الَّذِيْ رَمَاهُ الْبَحْرُ أَيَّامًا وَتَزَوَّدُوْا مِنْهُ، وَإِنَّهُمْ أَخْبَرُوْا بِذلِكَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَحْسَنَ فِعْلَهُمْ وَسَأَلَهُمْ هَلْ يَبْقَى مِنْهُ شَيْءٌ؟

"Para sahabat memakan ikan hiu yang terdampar beberapa hari dan menjadikannya sebagai bekal, akhirnya mereka melaporkan peristiwa

penawar, sayapnya yang mengandung obat bisa menangkalnya, maka tenggelamkanlah ia dan angkatlah." HR. Abu Hurairah oleh Al Bukhari (3320, 5782), Abu Daud (3844), Ibnu Majah (3503), Ahmad (2/229, 246, 298, 443), Ad-Darimi (2/98, 99) dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1246-Al Ihsaan) dan ini adalah lafazh dari riwayat beliau, dalam masalah ini pun ada riwayat dari Abu Said Al Khudri yang diriwayatkan oleh An-Nasa`i (7/178, 179), Ibnu Majah (3524), dan Ahmad (3/67).

tersebut kepada Rasulullah SAW, ternyata beliau SAW menilai baik apa yang telah mereka lakukan, bahkan beliau bertanya kepada mereka apakah masih ada yang tersisa?"[142]

Hadits ini menunjukkan bahwa beliau SAW membolehkan makan bangkai laut bukan karena darurat, demikian pula mereka pun berhujjah dengan sabda Nabi SAW,

هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"Laut itu suci airnya dan bangkainya halal."[143]

Sementara Abu Hanifah lebih menguatkan keumuman ayat daripada hadits ini, bisa jadi karena ayat bersifat pasti, sementara hadits bersifat *zhanni* (dugaan), atau karena hadits tersebut dipahami sebagai keringanan bagi mereka (yakni hadits Jabir), atau adanya kemungkinan; bisa saja ikan tersebut mati karena suatu sebab, yaitu terlempar oleh air laut sampai ke pantai, karena yang namanya bangkai adalah yang mati dengan sendirinya bukan dengan sebab luar.

Demikian pula karena adanya perbedaan mereka dalam sebab lain, yaitu kemungkinan kembalinya *dhamir* dalam firman Allah:

وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

"Dan makanan (yang berasal) dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu, dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan" (Qs. Al Maa`idah [5]: 96).

Jelasnya apakah *dhamir haa`* tersebut kembali kepada laut atau binatang buruan.

---

142 *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (4361, 5493), Muslim (1935), Abu Daud (3840), At-Tirmidzi (2475), An-Nasa`i (7/207), Ahmad (3/306, 311), Ath-Thayalisi (1744), Abdurrazzak (8668), Ad-Darimi (2/91), Al Humaidi (1242), Ibnu Ja'd (2648).

143 *Shahih.* HR. Abu Daud (83), An-Nasa`i (1/50, 176) (7/207), At-Tirmidzi (69), Ibnu Majah (386, 3246), Ahmad (2/237, 361), dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/140) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi dan diriwayatkan oleh Al Baihaqi (1/3) semuanya dari hadits Abu Hurairah, dalam masalah ini pun ada hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (388), Ahmad (3/373), Ath-Thabrani (1759), dan Ad-Daruquthni (1/34).

Ulama yang menyatakan bahwa *dhamir* tersebut kembali kepada "laut" berkata, "Yang dimaksud dengan makanan yang halal itu adalah yang terapung," sementara kelompok yang mengembalikan *dhamir* kepada "buruan" berkata, "Yang halal itu adalah hasil buruan dari laut", lalu ulama kufah pun berpegang teguh kepada atsar yang menjelaskan haramnya ikan yang terapung, padahal hadits yang dimaksud adalah lemah.

Masalah kedua: Macam-macam bangkai

Para ulama berbeda pendapat mengenai bagian-bagian bangkai yang disepakati sebagai bangkai, sebagaimana mereka pun berbeda pendapat tentang macam-macam bangkai.

Mereka sepakat bahwa daging termasuk bagian dari bangkai, lalu mereka berbeda pendapat mengenai tulang dan bulu:

1. Syafi'i berpendapat bahwa tulang dan rambut termasuk bangkai.
2. Abu Hanifah berpendapat keduanya bukan bangkai.
3. Adapun Malik membedakan antara bulu dan tulang, dia berkata, "Sesungguhnya tulang termasuk bangkai, berbeda dengan bulunya."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka tentang persepsi kehidupan untuk berbagai anggota badan.

Kelompok yang menyatakan bahwa pertumbuhan dan makan merupakan unsur dari kehidupan, mereka berkata, "Jika rambut dan tulang kehilangan pertumbuhan dan tidak membutuhkan makan, maka ia adalah bangkai."

Lalu kelompok yang menyatakan bahwa kehidupan hanya bertitik kepada rasa saja, mereka berpendapat bahwa tulang dan bulu bukanlah bangkai karena keduanya tidak memiliki rasa.

Kemudian kelompok yang "membedakan" menetapkan perasaan pada tulang, dan tidak pada bulu.

Lalu dalam masalah perasaan tulang pun, ada perbedaan pendapat, karena masalahnya diperdebatkan di kalangan dokter.

Diantara dalil yang menyatakan bahwa makan dan pertumbuhan bukan alasan adanya kehidupan adalah sesungguhnya mereka telah

sepakat bahwa apa-apa yang dipotong dari hewan hidup adalah bangkai dengan landasan hadits, yaitu sabda beliau SAW,

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ

"Segala macam yang dipotong dari hewan hidup adalah bangkai."[144]

Mereka pun bersepakat jika bulu itu diambil dari hewan hidup maka ia suci.

Dan seandainya bangkai itu hanya dipersepsikan sebagai makhluk yang tidak makan dan berkembang, niscaya kita akan mengatakan bangkai kepada tumbuhan yang dicabut, karena pada dasarnya ketika tumbuhan itu hidup ia pun makan dan mengalami pertumbuhan.

Lalu Syafi'i bisa berkata, "Sesungguhnya makan yang menentukan bangkai atau tidaknya adalah makan yang berada pada mahluk yang **dapat merasa."**

Masalah ketiga: Kulit bangkai

Para ulama berbeda pendapat tentang memanfaatkan kulit bangkai:

1. Sebagian ulama berpendapat boleh memanfaatkannya secara mutlak, baik disamak atau tidak.

2. Sebagian yang lain berpendapat sebaliknya, tegasnya disamak atau tidak tetap tidak bisa dimanfaatkan.

3. Membedakan antara yang disamak dan tidak, mereka berpendapat proses penyamakan bisa mensucikan, inilah pendapat madzhab Abu Hanifah dan Syafi'i, lalu ada dua pendapat dari Malik tentang masalah tersebut, salah satunya seperti pendapat Syafi'i, dan yang kedua, "Proses penyamakan tidak bisa mensucikan, akan tetapi bisa digunakan pada sesuatu yang kering."

---

[144] *Shahih*. HR. Abu Daud (2858), At-Tirmidzi (1480), Ahmad (5/218), Ad-Darimi (2/128), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (876), Ibnu Ja'd (2952), Ad-Daruquthni (4/292), Al Baihaqi (1/23) (9/245) semuanya dari hadits Abu Waqid Al-laitsi dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

Lalu kelompok yang menyatakan bahwasanya penyamakan itu bisa mensucikan, mereka berpendapat hal itu berlaku bagi hewan yang disembelih secara islami (bisa dimakan).

Kemudian mereka berbeda pendapat hewan yang tidak disembelih secara islami; Syafi'i berpendapat hal itu berlaku hanya untuk hewan yang disembelih secara islami, dan penyamakan dipersepsikan sebagai penyembelihan yang bisa mensucikan.

Adapun Abu Hanifah berpendapat adanya pengaruh penyamakan untuk semua bangkai hewan kecuali babi.

Lalu Daud berkata, "Kulit babi bisa suci dengan penyamakan."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara berbagai atsar dalam masalah ini, jelasnya dalam hadits Maimunah diungkapkan bolehnya memanfaatkan kulit secara mutlak, diceritakan bahwa beliau SAW melewati sebuah bangkai, lalu bersabda,

هَلاَّ انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا

"Tidakkah kalian memanfaatkan kulitnya."[145]

Sementara dalam hadits Ukaim dilarang memanfaatkan kulit secara mutlak, dalam hadits tersebut diungkapkan bahwa beliau menulis surat:

أَلاَّ تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلاَ عَصَبٍ

"Janganlah kalian mengambil manfaat dari bangkai; baik kulit atau tulangnya."[146]

Hal itu terjadi setahun sebelum beliau wafat, sementara dalam sebagian riwayat justru ada anjuran untuk memanfaatkannya setelah disamak, dan melarangnya sebelum di samak.

Yang *shahih* dalam masalah ini adalah hadits Ibnu Abbas, sesungguhnya Nabi SAW bersabda,

---

[145] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (1492, 2221, 5531, 5532), Muslim (363), Abu Daud (4120), Ibnu Majah (3610), dan Al Baihaqi (1/23) dari hadits Ibnu Abbas.

[146] *Shahih.* HR. Abu Daud (4127, 4128), At-Tirmidzi (1729), An-Nasa'i (7/175), dan dalam *Al Kubra* (4575, 4576, 4577), Ibnu Majah (3613), Ahmad (4/310, 311), Abdurrazzak (202), Ath-Thayalisi (1293), Abdu bin Humaid dalam *Al Muntakhab* (488), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (104, 826) dan dalam *Ash-Shagir* (618, 1050), semuanya dari Humaid bin Abdil Hakim bin Ukaim.

إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ

"Jika kulit itu disamak maka ia telah suci."[147]

Karena berbedanya atsar-atsar ini, maka para ulama berbeda pula dalam menafsirkannya:

Sebagian ulama memadukannya dengan hadits Ibnu Abbas (mereka membedakan mengenai mengambil manfaat antara yang telah disamak dan yang belum disamak).

Yang lain menempuh jalan *naskh*, mereka memegang teguh hadits Ukaim karena hadits itu diucapkan setahun sebelum beliau wafat.

Kemudian ada juga yang memperkuat hadits Maimunah, dan mereka melihat bahwa hadits tersebut mengandung tambahan pada apa yang ada dalam hadits Ibnu Abbas, mereka mengatakan haramnya mengambil manfaat dari kulit sebelum disamak sama sekali tidak menyimpang dari hadits Ibnu Abbas, karena pemanfaatan sama sekali bukan penyucian (maksudnya semua yang suci bisa dimanfaatkan), tetapi bukan berarti sebaliknya, yakni semua yang dapat dimanfaatkan itu suci.

Masalah keempat: Darah hewan

Para ulama bersepakat bahwa darah hewan darat itu najis, lalu mereka berbeda pendapat mengenai darah hewan laut, demikian pula sedikit darah dari hewan darat:

1.Sebagian ulama berpendapat darah ikan adalah suci, ini adalah salah satu dari dua pendapat Malik, dan pendapat Syafi'i

2.Kalangan yang lain berpendapat najis sesuai dengan hukum asal darah, ini adalah pendapat Malik sebagaimana diungkapkan dalam Al Mudawanah.

3.Ada juga yang mengatakan darah yang sedikit dimaafkan.

4.Yang lainnya berpendapat; sedikit atau banyak hukumnya adalah sama.

---

[147] *Shahih.* HR. Muslim (366), Abu Daud (4123), At-Tirmidzi (1728), An-Nasa`i (7/173), Ibnu Majah (3609), Ahmad (1/219, 270, 279, 280, 343), Ath-Thayalisi (1/43), Abdurrazzak (190), Al Humaidi (486), Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (1/239), dan Ad-Daruqutni (1/46).

Yang pertama adalah pendapat jumhur.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka mengenai darah ikan, yaitu apakah ikan termasuk bangkai yang diharamkan?

Kelompok yang berpendapat bahwa bangkainya masuk dalam kategori yang haram dimakan, dia menyatakan demikian pula yang berlaku untuk darahnya.

Sementara yang mengecualikan ikan daripada bangkai yang diharamkan, mereka pun berpendapat demikian sebagai analogi dari hukum ikan itu sendiri.

Pendapat terakhir ini berdasarkan hadits *dhaif* yang menyatakan bahwa Nabi SAW bersabda,

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ: فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ؛ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ؛ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ.

"Dihalalkan bagi kami dua jenis bangkai dan dua jenis darah, adapun dua bangkai yaitu ikan dan belalang, dan dua darah adalah hati dan limpa."[148]

Adapun sebab perbedaan tentang sedikit dan banyaknya darah adalah perbedaan persepsi dalam menentukan apakah yang mutlak dibawa kepada yang *muqayyad* ataukah yang *muqayyad* dibawa kepada yang mutlak?

Jelasnya, bahwa dalil yang menunjukan haramnya darah diungkapkan secara mutlak, tepatnya dalam firman Allah SWT:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, dan daging babi." (Qs. Al Maa`idah [5]: 3)

Dan diungkapkan pula dalam redaksi yang *muqayyad*, yaitu dalam firman-Nya:

---

148 *Shahih.* HR. Ibnu Majah (3218, 3314), Ahmad (2/97), Abd bin Humaid (820) dalam *Al Muntakhab*, Ad-Daruqutni (4/271), dan Al Baihaqi (1/257), semuanya dari hadits Ibnu Umar.

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمًا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٍ

"Katakanlah: "Tiadalah Aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi." (Qs. Al An'aam [6]: 145)

Kelompok yang membawa mutlak kepada *muqayyad* –mereka adalah jumhur-, berkata, "Hanya darah yang mengalir yang najis."

Sementara kelompok yang membawa *muqayyad* kepada mutlak dengan alasan adanya tambahan, dia berkata, "Maksudnya yang mengalir atau yang banyak, dan yang tidak mengalir atau yang sedikit, semuanya adalah haram", pendapat ini diperkuat dengan sebuah pemahaman bahwa setiap najis itu tidak bisa terbagi-bagi (banyak atau sedikit adalah sama),

Sedangkan ulama yang menganalogikan jenis binatang, dengan binatang-binatang ternak, berkesimpulan bahwa kotoran dan air kencing binatang itu suci alias tidak haram dan boleh dimakan.

Persoalan ini sebetulnya masih serba mungkin, walaupun pada dasarnya tidak boleh menimbulkan pendapat baru yang tidak memiliki pendahulunya menurut pendapat yang masyhur, seandainya tidak ada perbedaan dalam masalah ini niscaya dikatakan: sesungguhnya yang berbau busuk dan menjijikan berbeda dengan yang tidak berbau busuk dan menjijikan, khususnya yang memiliki bau harum, karena sebelumnya mereka sepakat bolehnya memanfaatkan *anbar*, padahal menurut kebanyakan orang ia adalah kotoran hewan laut, demikian pula misk, padahal ia merupakan sisa darah hewan.

Masalah kelima: Air kencing

Para ulama bersepakat bahwa air kencing manusia dan kotorannya adalah najis kecuali air kencing anak kecil yang masih menyusui, lalu mereka berbeda pendapat tentang air kencing dan kotoran binatang:

1.Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat bahwa semuanya adalah najis.

2.Yang lainnya berpendapat suci secara mutlak (yakni kotoran binatang dan air kencingnya).

3.Ada juga yang berpendapat bahwa air kencing dan kotoran mengikuti dagingnya, jika dagingnya haram dimakan, maka air kencing dan kotorannya pun najis, jika hewan yang dagingnya halal dimakan, maka air kencing dan kotorannya pun suci, inilah pendapat Malik, sebagaimana Abu Hanifah berpendapat demikian mengenai bekas jilatan.

Sebab perbedaan pendapat :

Pertama: perbedaan mereka mengenai makna bolehnya shalat di kandang kambing, dan sikap Rasulullah SAW yang mengizinkan kaum *Urainiyin* untuk meminum air kencing unta dan susunya,[149] demikian pula pemahaman mengenai larangan shalat di kandang unta.

Kedua: Perbedaan mereka dalam mengqiyaskan hewan kepada manusia dalam masalah ini.

Kelompok yang menganalogikan binatang kepada manusia, bahkan menganggapnya sebagai *qiyas aulawi*, mereka tidak memahami bahwa bolehnya melakukan shalat di kandang kambing menunjukan sucinya kotoran dan air kencing binatang, akan tetapi mereka memahami hadits itu sebagai ibadah.

Lalu kelompok yang memahami larangan melakukan shalat di kandang unta sebagai dalil yang menunjukkan najis, dia berpendapat, dan

---

[149] Ini adalah hadits Anas bin Malik, ia berkata,

قَدِمَ أَعْرَابٌ مِنْ عُرَيْنَةَ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا فَقَتَلُوا رُعَاتَهَا وَاسْتَاقُوا الإِبِلَ، فَبَعَثَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي طَلَبِهِمْ فَأُتِيَ بِهِمْ فَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَّرَ أَعْيُنَهُمْ.

"Sekelompok kaum badui datang dari Urainah kepada Rasulullah SAW, lalu mereka tertimpa sakit perut di Madinah, akhirnya Rasulullah SAW memerintahkan mereka untuk meminum air susu dan air kencing unta sehingga mereka pun sembuh dan sehat, kemudian mereka memerangi para penggembala unta dan menggiringkan unta tersebut untuk dijual. Maka Nabi SAW mengirim utusan untuk mencari mereka, kemudian mereka didatangkan kepada Nabi SAW, maka beliau memeraintahkan untuk memotong tangan dan kaki-kaki mereka, dan menusuk mata mereka dengan paku panas." HR. Al Bukhari (3018, 4193, 4610, 6805, 6899), Muslim (1671), Abu Daud (4364), At-Tirmidzi (72, 73, 1845, 2041), An-Nasa'i (1/160) (7/93, 95, 96), Ahmad (3/107, 161, 186, 198, 205)

melihat bahwa petunjuk Rasulullah untuk meminum air kencing unta adalah karena alasan obat, dia berkata, "semua kotoran dan air kencing adalah najis."

Selanjutnya kelompok yang memiliki pemahaman sebagai berikut:

- Hadits bolehnya shalat di kandang kambing sebagai dalil sucinya kotoran dan air kencing kambing, demikian pula hadits kaum Urainah.

- Lalu mereka memahami larangan shalat di kandang kambing sebagai sebuah ibadah yang tidak dapat dijangkau akal, atau dengan alasan lain selain najis.

- Kemudian mereka membedakan antara manusia dan binatang, yaitu kotoran manusia itu menjijikan, sementara kotoran binatang tidak demikian.

Mereka yang memahami tiga poin di atas berkata, "Sesungguhnya kotoran mengikuti daging." *Wallahu a'lam.*

Masalah keenam: Najis-najis yang dimaafkan

Para ulama berbeda pendapat tentang najis yang dimaafkan menjadi tiga pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa sedikit atau pun banyak sama saja, diantara yang memegang pendapat ini adalah Syafi'i.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa najis yang sedikit adalah dimaafkan, mereka memberikan batasan sedikit dengan ukuran sebesar dirham *baghl*, diantara yang memegang pendapat ini adalah Abu Hanifah, lalu Muhammad bin Hasan mengeluarkan pendapatnya yang janggal, ia berkata, "Jika najis mengenai seperempat pakaian atau kurang, maka baju tersebut bisa dipakai untuk menunaikan shalat."

3. Pendapat yang ketiga menyatakan najis yang sedikit atau banyak adalah dimaafkan kecuali darah sebagaimana telah dijelaskan, ini adalah pendapat Malik, mengenai darah haid ada dua pendapat darinya, yang masyhur adalah menyamakannya dengan darah-darah yang lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami qiyas sedikitnya najis terhadap keringanan adanya sisa najis bagi orang yang bersuci menggunakan batu, karena dimaklumi apabila ada najis yang tersisa.

Kelompok yang memperbolehkan qiyas, memaafkan najis yang sedikit, karena itulah mereka memberikan ukuran dengan sebesar dirham sebagai qiyas terhadap tempat keluarnya kotoran.

Adapun ulama yang menyatakan *rukhashah* (keringanan), sementara keringanan tidak bisa dianalogikan, apabila mereka melarangnya.

Dan telah dibahas mengenai pengecualian Malik terhadap darah.

Perincian madzhab Abu Hanifah adalah bahwa darah terbagi kepada *mugalazhah* (berat), dan *Mukhaffafah* (ringan).

Mugalazhah adalah yang dimaafkan jika seukuran dirham, sementara *Mukhaffafah* adalah yang dimaafkan dengan seperempat baju.

Contoh *Mukhaffafah* menurut mereka adalah kotoran binatang, dan kotoran yang sulit dihilangkan dari jalan sesuai kebiasaan.

Pembagian ini adalah sebuah cara yang sangat baik.

Masalah ketujuh: Sperma

Para ulama berbeda pendapat mengenai sperma, apakah najis atau tidak?

1. Sekelompok ulama, diantaranya Malik dan Abu Hanifah berpendapat sperma adalah najis.

2. Yang lainnya berpendapat sperma adalah suci, ini adalah pendapat Syafi'i, Ahmad dan Daud.

Ada dua hal yang menyebabkan mereka berbeda pendapat:

Pertama: Kerancuan hadits Aisyah, dalam sebagian riwayat dijelaskan:

كُنْتُ أَغْسِلُ ثَوْبَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَنِيِّ، فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَإِنَّ فِيْهِ لَبُقَعُ الْمَاءِ

"Aku pernah mencuci baju Rasulullah SAW karena sperma, lalu beliau keluar untuk melakukan shalat, dan sungguh pada baju beliau itu terdapat bekas-bekas air (sperma)."[150]

Dalam riwayat yang lain:

أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Aku mengeriknya (sperma) dari pakaian Rasulullah SAW."

Riwayat lainnya:

فَيُصَلِّي فِيْهِ

"Lalu beliau melakukan shalat dengannya."

Ini adalah tambahan yang diriwayatkan oleh Muslim.

Kedua: Ketidakjelasan status sperma yang menyerupai berbagai hadats yang keluar dari badan dengan benda-benda suci seperti susu dan yang lainnya.

Kelompok yang menggabungkan berbagai atsar, dan memahami bahwa basuhan tersebut hanya mengandung makna membersihkan, lalu kerikan dijadikan dalil sucinya sperma, sebab, kerikan tidak bisa mensucikan najis, dan mengqiyaskannya kepada benda suci yang keluar dari badan seperti air susu, mereka dengan argumentasi tersebut tidak berpendapat bahwa sperma itu najis.

Sementara kelompok yang lebih menguatkan hadits membasuh daripada hadits mengerik, yang dengannya mereka memahami bahwa sperma adalah najis, ditambah dengan dalil bahwa sperma lebih menyerupai hadats, mereka berpendapat bahwa sperma adalah najis.

Demikian pula ulama yang berpendapat najis bisa suci dengan kerikan, mereka berkata, "Kerikan menunjukkan najisnya sperma, sebagaimana membasuh pun demikian", ini adalah pendapat Abu Hanifah.

Karena itu tidak benar berbdalil dengan keterangan bahwa Nabi SAW melakukan shalat dengan menggunakan baju tersebut bagi sucinya

---

150 *Muttafaq alaih*. HR. Al Bukhari (229, 230, 231, 232), Muslim (289), Abu Daud (373), At-Tirmidzi (117), An-Nasa`i (1/156), Ibnu Majah (536), Abu Awanah (1/203), Ad-Daruquthni (1/125), dan Al Baihaqi (2/418, 419)

sperma, bahkan ini adalah dalil bagi Abu Hanifah bahwasanya najis bisa dihilangkan selain dengan air, pendapat ini jelas bertentangan dengan pendapat Malik.

Bab III

Tempat Najis yang harus Dibersihkan

Para ulama bersepakat bahwa tempat yang harus dibersihkan itu ada tiga; badan, pakaian, kemudian masjid dan tempat shalat.

Para ulama bersepakat mengenai hal itu karena tertera di dalam Al Qur`an dan Sunnah.

Dalil tentang pakaian adalah firman Allah SWT:

"Dan pakaianmu bersihkanlah." (Qs. Al Muddatstsir [74]: 4)

Hal ini menurut pendapat yang memahaminya secara hakiki.

Demikian pula perintah Nabi SAW untuk membersihkan pakaian karena terkena darah haid, dan perintah beliau untuk menyiramkan air ke bagian yang terkena air seni bayi.

Mengenai masjid, Nabi SAW memerintahkan para sahabat untuk mengucurkan air ke air seni seorang badui yang kencing di dalam mesjid.

Demikian pula perintah beliau untuk membersihkan madzi yang melekat di badan, dan najis yang keluar dari dua lubang tempat keluar kotoran.

Kemudian para ulama berbeda pendapat; apakah semua bagian kemaluan dibasuh karena madzi? Perbedaan ini berpijak dari sabda Nabi SAW dalam sebuah hadits masyhur ketika ditanya tentang madzi, beliau menjawab,

يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ

"Hendaknya ia mencuci kemaluannya dan berwudhu."[151]

---

[151] *Shahih.* HR. Muslim (303), Abu Daud (207), An-Nasa`i (1/97, 214, 215), Ibnu Majah (505), Ahmad (6/5), Al Humaidi (39), Abdurrazzak (600), Ibnu Al Jarud (5), dan Al Baihaqi (1/115), semuanya berasal dari hadits Miqdad bin Al Aswad.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah zakar itu adalah semua bagiannya atau batas minimalnya?

Ulama yang menyatakan bahwa yang disebut zakar mencakup semua bagiannya, mereka berpendapat hatus dibasuh semua bagiannya.

Sementara ulama yang mengambil batas minimal berpendapat cukup dengan hanya membasuh tempat keluarnya saja karena dianalogikan kepada air kencing dan madzi.

Bab IV

Benda yang dapat Digunakan untuk Membersihkan Najis

Kaum muslimin sepakat air bisa mensucikan tiga tempat di atas, demikian pula mereka bersepakat bahwa batu juga bisa digunakan untuk mensucikan dubur dan qubul, lalu mereka berbeda pendapat mengenai benda padat dan cair yang lainnya, apakah dapat mensucikan?

1.Sebagian ulama berpendapat bahwa benda suci, baik padat atau pun cair bisa mensucikan tempat apa saja, inilah pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah dan pengikutnya.

2.Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa yang dapat mensucikan hanyalah air, dan batu ketika melakukan *istijmar*, inilah pendapat Malik dan Syafi'i.

Lalu mereka pun berbeda pendapat mengenai *istijmar* dengan tulang dan kotoran binatang:

Sebagian ulama tidak memperbolehkannya, sementara sebagian yang lain menganggap boleh dengan syarat dapat membersihkan. Dalam hal ini Malik memberikan pengecualian terhadap makanan seperti roti dan benda berharga seperti emas dan batu mulia.

Yang lainnya hanya membatasinya dengan batu, ini adalah pendapat Azh-Zhahiri.

Ada juga yang memperbolehkan *istijmar* menggunakan tulang, tidak untuk kotoran hewan, hanya saja mereka memakruhkannya.

Sementara Ath-Thabari mengeluarkan pendapatnya yang *syad* (janggal), dia mengatakan boleh *istijmar* menggunakan segala macam yang suci dan najis.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai membersihkan najis selain qubul dan dubur menggunakan selain air adalah: Pertanyaan, "Apakah tujuan bersuci dari najis dengan air adalah sekedar membersihkan, atau karena memang ada kelebihan lain yang dimiliki air secara khusus?"

Ulama yang menyatakan bahwa air tidak memiliki keistimewaan secara khusus, mereka berpendapat boleh bersuci menggunakan benda suci, cair atau pun padat, pemahamaan seperti ini didukung dengan bolehnya mensucikan dua lubang dengan selain air, juga hadits Ummu Salamah, beliau berkata, "Aku adalah wanita yang memakai pakaian panjang sehingga menyapu kotoran di jalan, lalu Nabi SAW bersabda kepadanya,

يُطَهِّرُهُ مَا بَعْدَهُ

"Yang setelahnya membersihkan yang sebelumnya."[152]

Demikian pula diperkuat oleh berbagai atsar yang diriwayatkan oleh Abu Daud tentang hal ini, misalnya sabda Nabi SAW,

إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمْ بِنَعْلِهِ الأَذَى فَإِنَّ التُّرَابَ لَهُ طَهُورٌ

"Apabila salah seorang diantara kalian menginjak kotoran dengan sandalnya, maka sesungguhnya tanah adalah penyuci baginya."[153]

Dan atsar lainnya yang semakna.

Lalu bagi ulama yang menyatakan bahwa air memiliki keistimewaan secara khusus, mereka tidak memperbolehkannya kecuali pada tempat khusus, yaitu dua lubang.

Ketika kelompok madzhab Hanafi menuntut kejelasan mengenai kekhususan air, kelompok madzhab Syafi'i menjawab bahwa hal itu

---

[152] *Shahih.* HR. Abu Daud (383), At-Tirmidzi (1143), Ibnu Majah (531), Ahmad (6/316, 290), Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/24), Ad-Darimi (1/206), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (142), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (23/845, 846), Al Baihaqi (2/406) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[153] *Shahih.* HR. Abu Daud (385, 386), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (292) dan Ibnu Hibban (1403, 1404), Al Hakim (1/166), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/430) semuanya dari hadits Abu Hurairah, dalam masalah ini pun ada hadits dari Abu Said Al Khudriy yang diriwayatakan oleh Ahmad (3/20), dan Abu Daud (650), juga dari Aisyah dalam riwayat Abu Daud (387).

adalah ibadah yang tidak dapat dijangkau akal, ia hanyalah tuntutan hukum syariat.

Perdebatan diantara mereka berlanjut, apakah bersuci dengan air merupakan ibadah semata atau memiliki alasan yang rasional, ini adalah perdebatan yang diwarisi dari orang-orang terdahulu kepada yang setelahnya.

Akhirnya madzhab Syafi'i terpaksa menyatakan bahwa air memiliki kekuatan secara hukum dalam menghilangkan najis yang tidak dimiliki oleh yang benda lainnya, walaupun air dan yang lainnya memiliki kekuatan dalam menghilangkan dzat najis tersebut, hanya saja ia memiliki kekuatan dan melenyapkan najis secara hukum, karena terkadang dzat najis itu hilang, akan tetapi ia tidak lenyap secara hukum.

Padahal sebelumnya mereka bersepakat bersama ulama madzhab Hanafi bahwa menghilangkan najis bukanlah bersuci yang bersifat *hukmiyah*, karena itulah tidak disyaratkan niat dalam melakukannya.

Terlepas dari perdebatan mereka, kita melihat bahwa air memiliki kekuatan dalam menghilangkan najis dan melepaskan kotoran yang melekat pada pakaian, dimana kekuatan tersebut tidak dimiliki oleh selain air, karena itulah manusia banyak menggantungkan diri kepada air dalam membersihkan badan dan pakaian mereka, ini adalah alasan yang bagus, bahkan mesti diyakini bahwa hukum syariat menetapkan setiap bersuci dengan menggunakan air dengan alasan keistimewaan yang dimilikinya.

Seandainya kelompok madzhab Syafi'i berargumentasi seperti di atas niscaya dia akan mendapatkan alasan rasional yang biasa digunakan dalam fikih, seorang fakih berhujjah dengan alasan ibadah hanyalah apabila terpojokkan oleh lawannya, maka renungkanlah hal itu, ia sangatlah jelas dalam berbagai masalah.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai kotoran adalah perbedaan mereka dalam memahami larangan Nabi SAW tentangnya (yaitu larangan beliau[154] agar tidak menggunakan tulang dan kotoran dalam bersuci).

---

[154] Sebagaimana dijelaskan dalam hadits Jabir bin Abdullah yang diriwayatkan oleh Muslim (263), Abu Daud (38), Ahmad (3/343, 384).

Ulama yang menyatakan bahwa larangan menunjukan rusaknya sebuah amalan, mereka tidak memperbolehkan bersuci menggunakan kotoran binatang.

Sementara kelompok yang tidak melihat demikian, sebab najis memiliki alasan logis, mereka memahami larangan secara makruh dan tidak menjadikan rusaknya bersuci.

Adapun alasan ulama yang membedakan antara kotoran dengan tulang adalah karena kotoran binatang najis menurutnya.

Bab V

Tata Cara Bersuci dari Najis

Para ulama bersepakat bahwa tata cara mensucikan najis adalah dengan membasuh, mengusap, dan memercikan air, karena semua itu tertera di dalam syariat dan telah ditetapkan melalui atsar.

Para ulama sepakat bahwa membasuh berlaku untuk semua jenis najis dan tempat najis tersebut, dan mengusap dengan batu berlaku untuk mensucikan dubur dan qubul, untuk dua sepatu dan dua sandal bisa diusap menggunakan rumput kering, demikian pula ujung pakaian wanita bisa menggunakan rumput kering sebagaimana dijelaskan dalam zhahir hadits Ummu Salamah.[155]

Lalu mereka berbeda pendapat dalam tiga pokok masalah:

Pertama: Tentang memercikan, apa yang dapat disucikan dengan percikan?

Kedua: Tentang mengusap, untuk tempat yang bagaimana, dan untuk najis apa? Setelah mereka bersepakat terhadap apa-apa yang telah kami ungkapkan.

Ketiga: Disyaratkannya bilangan dalam membasuh dan mengusap.

Tentang memercikan air:

1.Sebagian ulama mengatakan bahwa cara ini digunakan untuk membersihkan air kencing bayi yang belum makan makanan.

2.Yang lainnya membedakan antara air kencing bayi perempuan dan laki-laki, mereka berkata, "Air kencing bayi lelaki dengan cipratan, sementara bayi perempuan dengan basuhan."

---

[155] Telah dijelaskan takhrijnya.

3. Ada juga yang berpendapat membasuh adalah untuk mensucikan najis yang diyakini keberadaannya, sementara cipratan untuk najis yang diragukan keberadaannya, ini adalah pendapat Maliki bin Anas.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi beberapa hadits yang menjelaskannya (yakni perbedaan mereka dalam memahaminya), jelasnya ada dua hadits *shahih* yang menjelaskan cara bersuci menggunakan cipratan air.

Pertama: Hadits Aisyah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيُبَرِّكُ عَلَيْهِمْ وَيُحَنِّكُهُمْ، فَأُتِيَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ بَوْلَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ.

"Sesungguhnya Nabi SAW didatangkan kepada beliau beberapa bayi, lalu beliau mendoakan dan *mentahnik* mereka, kemudian didatangkan kepadanya seorang bayi laki-laki, lalu dia kencing di pakaian beliau, setelah itu beliau minta dibawakan air dan beliau meratakannya dengan air tersebut dan tidak mencucinya."[156]

Dalam sebagian riwayat:

فَنَضَحَهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ

"Beliau memercikan air kepadanya dan tidak membasuhnya." Diriwayatkan oleh Al Bukhari.

Kedua: Hadits Anas yang masyhur ketika menjelaskan tata cara shalat Nabi SAW di rumahnya, ia berkata, "Lalu aku mengambil tikar milik kami yang sudah berwarna hitam karena lama tak terpakai, kemudian aku memercikan air padanya."

Diantara ulama ada yang hanya mengamalkan hadits Aisyah, mereka berkata, "Cara seperti ini khusus untuk bayi laki-laki sebagai pengecualian dari air kencing yang lainnya."

Ada juga yang men*tarjih* hadits membasuh daripada hadits ini, ini adalah pendapat Malik, ia tidak mengambil cara memercikan air kecuali sesuai dengan hadits Anas, yaitu tempat yang diragukan adanya najis sebagaimana nampak dari hadits tersebut.

---

[156] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (5994), Muslim (286), Ahmad (6/46, 212), Al Humaidi (164), dan Al Baihaqi (2/414).

Sementara kelompok yang membedakan antara air kencing bayi laki-laki dan wanita, mereka berpegangan kepada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abi Samh, yaitu sabda beliau SAW,

يُغْسَلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ وَيُرَشُّ بَوْلُ الصَّبِيِّ

"Kencing bayi perempuan (disucikan) dengan dibasuh, dan kencing bayi laki-laki (disucikan) dengan dipercikan air."[157]

Adapun kelompok yang tidak membedakan antara bayi laki-laki dan perempuan, mereka menganalogikan bayi perempuan kepada laki-laki yang dijelaskan dalam hadits *shahih.*

Tentang mengusap:

1.Sebagian ulama berpendapat bahwa cara tersebut bisa digunakan untuk najis apa saja, jika benda najisnya dihilangkan terlebih dahulu menurut pendapat Abu Hanifah. Demikian pula mengerik dengan landasan dianalogikan kepada pandangan bahwa segala hal yang bisa menghilangkan benda najis adalah bisa mensucikan.

2.Yang lainnya berpendapat bahwa mengusap tidak bisa digunakan bersuci kecuali pada tempat yang disepakati, yaitu dubur dan qubul, ujung pakaian wanita dan sepatu, yang disebabkan oleh rumput kering bukan karena benda yang tidak kering berdasarkan madzhab Maliki, mereka melihat bahwa mengusap tidak dibenarkan kecuali pada tempat-tempat yang telah dijelaskan dalam nash, adapun yang lainnya tidak demikian.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah keterangan cara mengusap yang diungkapkan dalam nash merupakan keringanan atau memang ketetapan hukumnya seperti ini?

Ulama yang menganggapnya sebagai keringanan, tentu cara mengusap tidak dibenarkan untuk tempat-tempat yang tidak diungkapkan dalam *nash* (artinya tidak berlaku qiyas padanya).

---

[157] *Shahih.* HR. Abu Daud (376), Ibnu Majah (526) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (283), diriwayatkan pula oleh Ibnu Abi 'Ashim (2/415) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Sementara ulama yang berpandangan bahwa mengusap merupakan salah satu ketetapan hukum dalam menghilangkan najis seperti membasuh, mereka menetapkan cara tersebut pada selain tempat yang diungkapkan dalam nash.

Kemudian perbedaan pendapat tentang bilangan:

1. Sebagian ulama hanya mempersyaratkan bersih dalam mengusap dan membasuh.

2. Yang lainnya mensyaratkan bilangan dalam *istijmar* dan membasuh. Dalam membasuh para ulama terbagi dua:

   a. Hanya membatasi kepada tempat yang dijelaskan bilangannya dalam *nash.*

   b. Memberlakukannya kepada semua najis.

Kelompok yang tidak mensyaratkan bilangan, baik dalam membasuh dan mengusap, diantara mereka adalah Malik dan Abu Hanifah.

Kelompok yang mensyaratkan bilangan hanya dalam *istijmar* (yaitu dengan tiga batu), diantara mereka adalah Syafi'i dan Ahlu Zhahir.

Kelompok yang mensyaratkan bilangan pada membasuh dan membatasi hanya untuk tempat yang dijelaskan bilangannya dengan nash, yaitu membasuh wadah tujuh kali karena jilatan anjing, mereka adalah Syafi'i dan ulama yang sependapat dengannya.

Adapun kelompok yang memperlakukan bilangan tujuh kali untuk yang lainnya dalam membersihkan najis, menurut dugaan kuat kami adalah Ahmad bin Hanbal, sementara Abu Hanifah mensyaratkan tiga kali dalam mensucikan najis yang tidak terlihat (najis secara hukum).

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara cara memahami ibadah ini dengan zhahir hadits yang mengungkapkan bilangan.

Kelompok yang memahami tujuan dari perintah mensucikan najis adalah menghilangkan benda najis itu sendiri, mereka tidak mensyaratkan bilangan, lalu menjadikan bilangan yang diungkap dalam *istijmar* dengan tiga batu, yaitu dalam hadits Salman[158] sebagai *mustahab* (sekedar

[158] *Shahih.* HR. Muslim (262), Abu Daud (7), At-Tirmidzi (16), An-Nasa'i (1/38, 44), Ibnu Majah (316), dan Ahmad (5/439).

anjuran), sehingga dengannya mereka bisa menggabungkan antara pemahaman dengan nash sebuah hadits, kemudian mereka memahami bilangan dalam mensucikan wadah karena jilatan anjing hanya sebagai ibadah yang tidak rasional, sebagaimana telah dijelaskan dalam madzhab Maliki.

Sementara kelompok yang memegang zhahir hadits dan mengecualikannya dari pemahaman rasional, mereka membatasi bilangan hanya untuk tempat yang diungkapkan dalam nash.

Lalu ulama yang memperkuat zhahir daripada pemahaman, mereka memperlakukannya kepada najis-najis yang lain.

Adapun dalil Abu Hanifah tentang tiga bilangan adalah sabda beliau SAW,

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلاَثًا قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي إِنَائِهِ

"Jika salah seorang dari kalian bangun tidur, maka hendaklah dia membasuh tangannya tiga kali sebelum memasukannya ke dalam wadah."[159]

Bab VI

Etika Buang Air

Kebanyakan etika beristinja menurut ulama fikih dipahami sebagai amalan yang sunah, semuanya diketahui dalam hadits, seperti pergi ke tempat yang jauh ketika hendak buang air besar, tidak berbicara, larangan bersuci dengan tangan kanan, tidak menyentuh kemaluan dengan tangan kanan dan amalan lainnya yang dijelaskan dalam hadits.

Para ulama hanya berbeda pendapat dalam satu masalah, yaitu tentang menghadap Qiblat dan membelakanginya bagi orang yang buang air besar dan kecil, dalam hal ini para ulama terbagi kepada tiga pendapat:

1.Tidak boleh menghadap Qiblat dan membelakanginya ketika buang air besar dan kecil dimana pun ia berada.

2.Boleh secara mutlak.

---

[159] Takhrijnya telah berlalu.

3.Boleh apabila dalam bangunan dan tidak boleh jika di tempat terbuka.

Sebab perbedaan pendapat: Dua hadits *shahih* yang saling bertentangan:

Pertama: Hadits Abu Ayyub Al Anshari, Nabi SAW bersabda,

إِذَا أَتَيْتُمْ الْغَائِطَ فَلاَ تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلاَ تَسْتَدْبِرُوهَا وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا

"Jika kalian hendak buang air besar, maka janganlah menghadap Qiblat, akan tetapi menghadaplah ke timur atau ke barat."[160]

Kedua: Hadits Abdullah bin Umar, ia berkata,

ارْتَقَيْتُ عَلَى ظَهْرِ بَيْتِ أُخْتِي حَفْصَةَ فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدًا لِحَاجَتِهِ عَلَى لَبِنَتَيْنِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ.

"Aku pernah naik ke atas rumah saudariku Hafshah, lalu aku melihat Rasulullah SAW yang sedang buang air sambil duduk di atas dua bata dengan menghadap Syam dan membelakangi Qiblat."[161]

Para ulama dalam memahami dua hadits ini menempuh tiga jalan:

Pertama: Menggabungkan.

Kedua: Mentarjih.

Ketiga: Kembali kepada hukum asal tatkala terjadi kontradiksi (yang dimaksud dengan hukum asal adalah tidak adanya hukum).

Ulama yang berusaha untuk menyatukan, mereka memahami hadits Abu Ayyub Al Anshari untuk buang air di padang sahara atau tempat yang tidak tertutup, sementara hadits Ibnu Umar untuk tempat yang tertutup, ini adalah madzhab Maliki.

---

160 *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (394), Muslim (264), Abu Daud (9), At-Tirmidzi (8), An-Nasa'i (1/22), Ibnu Majah (318), Ahmad (5/416, 417), dan Abu Awanah (1/199).

161 *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (145, 148, 149, 3102), Muslim (266), Abu Daud (12), At-Tirmidzi (11), An-Nasa'i (1/33) Ibnu Majah (322), dan Ahmad (2/41, 99).

Lalu kelompok yang menempuh cara *tarjih*, mereka memperkuat hadits Abu Ayyub, karena apabila terjadi kontradiksi diantara dua hadits; salah satunya menetapkan hukum sementara yang lain sesuai dengan hukum asal, yaitu tidak adanya hukum, lalu yang terlebih dahulu dari keduanya tidak diketahui, maka yang wajib diamalkan adalah hadits yang menetapkan hukum, karena wajibnya pengamalan telah ditetapkan oleh riwayat yang adil, demikian pula meninggalkannya walaupun melalui jalur yang adil bisa saja terjadi sebelum penetapan, bisa pula setelahnya.

Maka tidak semestinya kita meninggalkan sebuah pengamalan hanya karena dugaan adanya riwayat yang menghapus hukum tersebut, kecuali jika ada keterangan nyata bahwa hadits tersebut datang terakhir, karena dugaan-dugaan yang bisa dijadikan sandaran hukum adalah terbatas (yakni dugaan yang bisa menghapus dan menetapkan hukum), tidak semua dugaan bisa disepakati.

Karena itulah mereka mengatakan bahwa pengamalan tidak wajib karena dugaan, dan yang mewajibkan hanyalah hukum asal yang pasti, tegasnya hukum asal itulah yang menetapkan hukum.

Alur pemikiran seperti ini adalah jalan yang ditempuh oleh Muhammad bin Hazm Al Andalusi, ini adalah cara bagus yang menempuh jalan ahli fikih dan kalam, masalah ini kembali kepada sebuah kaidah sesungguhnya sesuatu yang tetap dengan dalil tidak bisa diganggu gugat hanya karena dugaan.

Sementara kelompok yang memahami masalah ini dengan mengembalikannya kepada hukum asal, pendapat mereka berdasarkan kaidah bahwa keraguan bisa menghilangkan hukum, inilah pendapat Daud Az Zhahiri, akan tetapi Abu Muhammad bin Hazm menyelisihinya dalam masalah ini walaupun ia adalah salah seorang pengikutnya.

Al Qadhi berkata, "Inilah beberapa masalah yang ingin kami tetapkan, dugaan kami bahwa semuanya berlaku dalam terapan ushul fikih, semuanya merupakan masalah yang diungkapkan oleh syariat (kebanyakan berhubungan dengan dalil yang diungkapkan syariat, baik secara langsung atau tidak).

Kalau saja Anda mengingatkan kami dalam satu masalah tentangnya, maka kami akan menetapkannya dalam buku ini, kebanyakan masalah ini merujuk kepada kitab *Al Istidzkar*, dan saya sendiri telah mengizinkan bagi orang yang mendapatkan kesalahan dalam buku ini

untuk mengoreksinya, hanya Allah lah Pemberi pertolongan dan Pemberi taufik.

كتاب الصلاة

KITAB SHALAT

Secara umum shalat itu terbagi kepada dua macam, fardhu dan sunah.

Pokok-pokok pembahasan ini secara umum terbagi kepada empat bagian:

Kewajiban Shalat

Bahasan ini terbagi kepada empat masalah pokok:

Masalah pertama: Penjelasan wajibnya shalat

Kewajiban shalat telah jelas berdasarkan Al Qur`an, hadits dan ijma', karena sudah masyhur maka tidak mesti diuraikan.

Masalah kedua: Jumlah shalat wajib

Ada dua pendapat mengenai jumlah shalat wajib:

1. Pendapat Imam Malik, Syafi'i dan kebanyakan para ulama, bahwa shalat wajib hanyalah lima.

2. Pendapat Abu Hanifah dan pengikutnya, bahwa shalat witir termasuk shalat wajib seperti yang lima (dan perbedaan mereka apakah yang tetap dengan hadits dinamakan fardhu atau wajib adalah perbedaan yang tidak berarti).

Sebab perbedaan pendapat: Adanya berbagai hadits yang bertentangan.

Hadits-hadits yang memberikan pemahaman bahkan secara jelas menerangkan lima shalat wajib adalah *masyhur* dan *shahih*, diantaranya adalah hadits yang menjelaskan isra`nya Nabi SAW:

إِنَّهُ لَمَّا بَلَغَ الْفَرْضُ إِلَى خَمْسٍ، قَالَ مُوْسَى : إِرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيْقُ ذلِكَ، قَالَ : فَرَاجَعْتُهُ، فَقَالَ تَعَالَى : هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُوْنَ لاَ يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ.

"Ketika kewajiban itu mencapai lima (waktu), nabi Musa berkata, 'Kembalilah kepada Rabmu, karena sesungguhnya umatmu tidak akan sanggup melakukannya,' Nabi SAW bersabda, '*Akhirnya aku kembali kepada-Nya,*' Allah berfirman, '*Shalat itu lima waktu (yang sebanding dengan) lima puluh (waktu), ketetapan yang ada pada diri-Ku tidak bisa dirubah lagi.*'"[162]

Demikian pula hadits seorang badui yang datang kepada Nabi SAW untuk bertanya tentang rukun Islam, lalu beliau bersabda:

خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لاَ، إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ.

"*Shalat lima waktu dalam sehari semalam,*" dia bertanya, "Apakah ada kewajiban lain atasku?" Nabi SAW bersabda, "*Tidak, kecuali jika kamu mau melakukan yang sunah.*"[163]

Adapun hadits-hadits yang memiliki makna wajibnya shalat witir, diantaranya adalah hadits Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ اللهَ قَدْ زَادَكُمْ صَلاَةً، وَهِيَ الْوِتْرُ فَحَافِظُوْا عَلَيْهَا.

"*Sesungguhnya Allah telah menambahkan kewajiban shalat kepada kalian, yaitu shalat witir, maka jagalah!*"[164]

Demikian pula hadits Haritsah bin Hudzafah, beliau berkata:

---

162 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (249, 1636, 3342), Muslim (163), Abu Awanah (1/133), dan Ibnu Mundih dalam *Al Iman* (714).

163 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (46) (1891, 2678, 6956), Muslim (11), Abu Daud (392), An-Nasa`i (1/226) (8/118), dan Ahmad (1/162).

164 HR. Ahmad (2/180, 205, 208) (6/7, 397), Ath-Thayalisi (2263), Ath-Thabarani (2/279) (2167).

خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ, إِنَّ اللهَ أَمَرَكُمْ بِصَلَاةٍ هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ، وَهِيَ الْوِتْرُ وَجَعَلَهَا لَكُمْ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ.

"Rasulullah SAW datang kepada kami, lalu beliau bersabda, '*Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kalian untuk melakukan shalat yang lebih baik bagi kalian daripada unta merah (harta yang berharga), ia adalah witir, yang dijadikannya diantara Isya sampai terbit fajar*'."[165]

Juga hadits Buraidah Al Aslami, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda:

الْوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ لَمْ يُوتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا.

"*(shalat) Witir itu adalah hak, barangsiapa tidak melakukan shalat witir, maka ia bukan golongan kami.*"[166]

Ulama yang berpandangan bahwa tambahan (shalat sunah) adalah dihapus, menganggap hadits-hadits ini tidak memiliki derajat untuk menghapus hadits-hadits masyhur yang membatasi kewajiban shalat pada lima waktu, mereka mengunggulkan hadits-hadits tersebut, demikian pula telah jelas bahwa diantara firman Allah dalam kisah isra` adalah:

لاَ يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ.

"*Ketetapan-Ku tidak bisa dirubah.*"

Jumlah shalat wajib tidak bisa dikurangi dan tidak bisa ditambahkan, sekalipun dikurangi lebih jelas memungkinkan, sementara khabar ini sama sekali tidak bisa dimasuki *naskh* (penghapusan hukum).

---

[165] *Shahih* selain sabda beliau:

هِيَ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ.

"*Ia termasuk harta yang berharga bagi kalian.*"
HR. Abu Daud (1418), Ibnu Majah (1168), Ad-Darimi (1/446), Ad-Daruquthni (2/30), Ath-Thabrani (6/200) (4136, 4137), dan Al Baihaqi (2/30)

[166] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1419), Ahmad (5/357), dan Al Baihaqi (2/469) dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

Sementara ulama yang memahami kuatnya dalil yang menyatakan tambahan sehingga wajib diamalkan, maka mereka tetap mengambil tambahan tersebut, terutama bagi ulama yang menyatakan sesungguhnya tambahan bukanlah naskh, akan tetapi kaidah ini bukanlah pendapat Abu Hanifah.

Masalah ketiga: Orang-orang yang wajib menunaikan shalat

Para ulama sepakat bahwa shalat diwajibkan kepada seorang muslim yang sudah baligh.

Masalah keempat: Hukum meninggalkan shalat

Mengenai orang yang meninggalkan shalat bukan karena mengingkari kewajibannya, para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat dia harus dibunuh.

2. Sebagian yang lainnya berpendapat diberikan hukuman dan dipenjara.

Ulama yang menetapkan hukum mati berbeda pendapat, diantara mereka ada yang menetapkan hukum mati karena kufur, ini adalah pendapat Ahmad, Ishak dan Ibnu Al Mubarak, ada juga yang menyatakan wajib dibunuh sebagai hukuman, ini adalah pendapat Imam Malik, Syafi'i, Abu Hanifah dan para pengikutnya, sementara ahlu Zhahir berpendapat mesti dita'zir dan dipenjara sehingga dia melakukan shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar*, Nabi SAW bersabda dalam hadits Shahih:

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ، كُفْرٌ بَعْدَ إِيْمَانٍ، أَوْ زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ.

"Darah seorang muslim tidak halal, kecuali dengan salah satu dari tiga hal, kafir setelah beriman, zina setelah ihshan (menikah), dan membunuh jiwa tanpa hak."[167]

---

[167] *Shahih li ghairihi.* HR. Abu Daud (4502), An-Nasa'i (7/103) dan dalam *Al Kubra* (3520, 3521), At-Tirmidzi (2158), Ibnu Majah (2533), Ahmad (1/61, 65, 70), Ath-Thayalisi (72), Ibnu Al Jarud (836) syaikh Al Albani berkata dalam *Al*

Diriwayatkan pula darinya dalam hadits Buraidah[168], sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda:

الْعَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ الصَّلاَةُ فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ.

"Ikatan perjanjian diantara kita dengan mereka (orang kafir) adalah shalat, barangsiapa meninggalkannya maka dia telah kafir."

Dan hadits Jabir dari Nabi SAW, beliau bersabda:

لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ – أَوْ قَالَ : الشِّرْكُ – إِلاَّ تَرْكُ الصَّلاَةِ.

"Tidaklah diantara seorang hamba dan kekufuran, —atau beliau bersabda antara kemusyrikan— kecuali meninggalkan shalat."[169]

Ulama yang memahami kekufuran dalam hadits tentang shalat dengan kufur hakiki, mereka menjadikan hadits ini sebagai penafsiran untuk hadits yang menyatakan kekufuran setelah keimanan.

Sementara ulama yang memahaminya sebagai celaan keras, menjelaskan dengan kata lain perbuatannya adalah perbuatan seorang kafir, dan dia ada dalam gambaran sosok orang kafir seperti sabda beliau SAW:

لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ.

"Tidaklah seseorang itu berzina ketika berzina dia beriman, tidak pula seseorang mencuri ketika mencuri dia beriman."[170]

Irwa` (7/255), "Sanadnya *shahih* dengan syarat *Asy-Syaikhani,* keadaannya yang *mauquf* tidak mengakibatkan jelek, apalagi adanya jalur periwayatan yang *marfu'* pada riwayat yang lain.

[168] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (2621), An-Nasa`i (1/230) dan dalam *Al Kubra* (329), Ibnu Majah (1079), Ahmad (5/346, 355), Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Iman* (46), Ad-Daruquthni (2/52) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/6, 7) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/52), Al-Lalaka`i dalam *Syarh Ushul Al I'tiqad* (1520) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

[169] *Shahih.* HR. Muslim (82), Abu Daud (4678), At-Tirmidzi (2618, 2619, 2620), An-Nasa`i (1/232), Ibnu Majah (1078), Ahmad (3/370, 389), Ibnu Mundih dalam *Al Iman* (217, 218, 219), Ad-Darami (1/307), Abd Ibnu Al Humaid dalam *Al Muntakhab* (1022, 1043), Ibnu Al Ja'd (2634), dan Ad-Daruquthni (2/53).

Dengan argumentasi ini mereka tidak berpendapat bahwa hukuman mati ditetapkan karena kekufuran. Adapun ulama yang menyatakan dibunuh karena had, sama sekali tidak memiliki dasar yang kuat kecuali sebuah qiyas *syabah* (kemiripan), yaitu menyerupakan shalat dengan pembunuhan, sebab shalat adalah pokok segala perintah, sementara pembunuhan adalah pokok segala larangan.

Secara umum kata kufur ditetapkan untuk perbuatan yang mengandung unsur mendustakan, sementara meninggalkan shalat tidak demikian kecuali jika ia meninggalkannya karena mengingkari kewajibannya.

Dengan demikian kita hanya ada diantara dua pilihan:

1. Memahami kata kufur dalam hadits secara hakiki, artinya menafsirkan hadits tersebut kepada orang yang meninggalkan shalat dengan meyakini bahwa shalat tidak wajib.

2. Memahami kata kufur bukan kepada tema utamanya, hal ini menunjukan pada salah satu kemungkinan dari dua kemungkinan yang ada:

   a. Hukum orang tersebut seperti hukum orang kafir (yaitu dihukum mati, dan hukum-hukum orang kafir lainnya), walaupun dia tidak mendustakan kewajibannya.

   b. Atau menyatakan bahwa perbuatannya adalah perbuatan orang kafir, dengan tujuan memberikan celaan yang sangat keras, dengan kata lain perbuatannya ini menyerupai perbuatan orang kafir, karena seorang kafir itu tidak melakukan shalat, sebagaimana Nabi SAW bersabda:

لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ،

"*Tidaklah seseorang berzina ketika berzina ia beriman*"

Ketetapan yang menyamakannya dengan hukum orang kafir adalah sebuah pendapat yang tidak bisa dipegang, kecuali jika ada dalil yang

---

[170] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (3475, 5578, 6772, 6810), Muslim (57), Abu Daud (4689), At-Tirmidzi (2625) An-Nasa'i (8/64, 65, 313), Ibnu Majah (3936), Ahmad (2/376, 317), Al Humaidi (1128), Al Ajuri dalam *Asy-Syari'ah* (hal : 113), Abu Awanah (1/19, 20) yang semuanya dari hadits Abu Hurairah.

menjadi sandaran, karena ketetapan tersebut sama sekali tidak memiliki dasar yang bisa dirujuk.

Jika kata kufur tersebut tidak dapat difahami secara hakiki, maka memahaminya dengan *majazi* adalah sebuah solusi, bukan dengan mengambil sebuah hukum yang sama sekali tidak ditetapkan dalam syara', bahkan sebaliknya, sesungguhnya orang tersebut haram darahnya karena tidak termasuk tiga golongan yang diungkapkan dalam nash, renungkanlah hal ini, hanya Allah lah yang Maha Mengetahui.

Ringkasnya, kita mesti mengambil dua jalan, "Memperkirakan adanya redaksi yang dibuang jika kita akan memahami makna hakiki dari kata kufur, atau memahaminya secara kiasan, adapun memahami bahwa hukumnya sama dengan hukum orang kafir dalam segala hukumnya, padahal ia adalah seorang mukmin, ini adalah pendapat yang bertentangan dengan ushul, padahal secara tegas hadits menjelaskan orang-orang yang mesti dibunuh sebagai hukuman *(qishash)* atau kekufuran, jadi, pendapatnya sama dengan orang yang mengafirkan karena perbuatan dosa."

Syarat-Syarat Shalat

Pembahasan ini terbagi dalam delapan bab:

Bab I
Waktu-Waktu Shalat

Bab ini terbagi kepada dua pasal:

Pertama: Waktu wajib melakukan shalat

Kedua: Waktu-waktu yang dilarang untuk melakukan shalat.

Pasal pertama: Waktu wajib melakukan shalat

Pasal ini meliputi dua hal:

Pertama: Waktu longgar.

Kedua: Waktu sempit.

Pertama: waktu longgar

Dasar pembahasan ini adalah firman Allah SWT:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

"*Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 103)

Kaum muslimin sepakat bahwa shalat lima waktu memiliki waktu-waktu khusus, dan merupakan syarat sahnya shalat, di dalamnya ada waktu utama dan waktu longgar, para ulama berbeda pendapat dalam batasan waktu utama dan waktu longgar.

Di dalam bagian ini ada lima masalah:

Masalah pertama: Waktu shalat Zhuhur

Para ulama sepakat bahwa awal waktu Zhuhur adalah ketika tergelincirnya matahari, kecuali pendapat *syadz* yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas —dan kecuali perbedaan yang diriwayatkan mengenai shalat jum'at yang akan dibahas nanti— mereka pun berbeda pendapat tentang akhir waktu longgar dan akhir waktu yang dianjurkan.

Mengenai akhir waktu longgar:

1. Imam Malik, Syafi'i, Abu Tsaur dan Daud berkata, "Akhir shalat Zhuhur adalah ketika samanya bayangan sesuatu dengan aslinya."

2. Imam Abu Hanifah berkata, "Akhirnya adalah bayangan sesuatu sebanding dengan dua kali tinggi aslinya." Pada salah satu riwayatnya, dan merupakan awal waktu shalat Ashar baginya, diriwayatkan pula darinya bahwa akhir waktu shalat Zhuhur adalah ketika samanya bayangan sesuatu dengan tinggi aslinya, sementara awal shalat Ashar adalah ketika samanya bayangan dengan dua kali aslinya, sementara diantara dua waktu tersebut tidak dibenarkan melakukan shalat Zhuhur, inilah pendapat yang diungkapkan oleh dua murid Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* yang menjelaskannya malaikat Jibril menjadi imam jika melakukan shalat dengan Nabi SAW:

أَنَّهُ صَلَّى بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ فِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ، وَفِي الْيَوْمِ الثَّانِي حِيْنَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ، ثُمَّ قَالَ : الوَقْتُ مَا بَيْنَ هذَيْنِ.

"Bahwa Jibril melakukan shalat Zhuhur bersama Nabi SAW dengan menjadi imam, pada hari pertama dia melakukannya saat matahari tergelincir, dan di hari kedua saat tinggi bayangan sesuatu sama dengan aslinya, kemudian dia berkata, *'Waktu (Zhuhur) diantara dua waktu ini'*."[171]

Diriwayatkan pula, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ، أُوتِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا إِلَى صَلاَةِ الْعَصْرِ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، ثُمَّ أُوتِينَا الْقُرْآنَ فَعَمِلْنَا إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَأُعْطِينَا قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، فَقَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ أَيْ رَبَّنَا أَعْطَيْتَ هَؤُلاَءِ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ، وَأَعْطَيْتَنَا قِيرَاطًا قِيرَاطًا، وَنَحْنُ كُنَّا أَكْثَرَ عَمَلاً قَالَ: قَالَ : اللهُ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لاَ قَالَ فَهُوَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ.

"Bahwasanya diamnya kalian dibanding dengan umat terdahulu bagaikan antara shalat Ashar hingga terbenamnya matahari, ahlu taurat diberikan taurat sehingga mengamalkannya sampai siang hari, lalu mereka nampak tidak mampu sehingga masing-masing dikasih satu qirath, kemudian ahli injil diberikan injil sehingga mereka mengamalkannya sampai waktu shalat Ashar, lalu nampak mereka tidak

---

[171] *Shahih.* HR. Abu Daud (393), At-Tirmidzi (149), Ahmad (1/333, 354) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (325), dan Al Hakim (1/193) lalu disetujui oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan pula oleh Abu Ya'la dalam sanadnya (2742), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (10752), 10753, 10754), Ad-Daruquthni (1/258), Al Baihaqi (1/365) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (1/268).

mampu menunaikannya akhirnya masing-masing mereka diberikan satu qirath, kemudian kami diberikan Al Qur`an, lalu kami pun mengamalkannya hingga terbenam matahari, akhirnya kami diberikan dua qirath, ahli kitab berkata, 'Wahai Tuhan Engkau memberikan mereka dua qirath, sementara kami hanya mendapatkan satu qirath padahal amal kami lebih banyak?' Allah berfirman, 'Apakah Aku menzhalimi pahala kalian?' mereka berkata, 'Tidak,' Allah berfirman, 'Itu adalah keutamaan dari-Ku yang diberikan kepada orang yang aku kehendaki'."[172]

Imam Malik dan Syafi'i memegang hadits yang menjelaskan shalatnya Jibril bersama Nabi SAW, sementara Abu Hanifah memegang pemahaman terbalik hadits di atas, yang memberikan pengertian bahwa waktu antara Ashar sampai Maghrib lebih singkat daripada waktu antara Zhuhur sampai Ashar, dengan demikian bayangan di waktu awal shalat Ashar mesti lebih tinggi dari aslinya, dan waktu ini merupakan akhir waktu shalat Zhuhur.

Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Kenyataannya tidak seperti yang mereka duga, aku telah mencoba masalah ini dan aku dapatkan tegaknya bayangan selama sembilan jam setengah." (Al Qadhi berkata, "Aku meragukan kata 'setengah', aku kira dia berkata, 'Sepertiganya').

Sementara dalil yang menyatakan bersambungnya waktu adalah sabda beliau SAW:

لاَ يَخْرُجُ وَقْتُ صَلاَةٍ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتٌ أُخْرَى ٠

"*Tidaklah keluar waktu shalat, sehingga masuk waktu shalat yang lainnya.*"[173] Ini adalah hadits *tsabit*.

Adapun waktu yang dianjurkan adalah:

---

[172] *Shahih.* HR. Al Bukhari (557, 2269, 5021), At-Tirmidzi (2871), Ahmad (2/111), Ath-Thayalisi (1820), Ath-Thabrani (12385), dan Al Baihaqi (6/118).

[173] *Shahih.* HR. Muslim (681), Abu Daud (441), Ibnu Al Jarud (153), Ibnu Al Ja'ad (3075), Al Baihaqi (2/216) lafazh muslim adalah:

إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ حَتَّى يَجِيْءَ وَقتُ الصَّلاَةِ الأُخْرَى ،

"*Sesungguhnya tidak ada kelalaian karena tidur, kelalaian hanyalah bagi orang yang tidak melakukan shalat sehingga datang waktu shalat yang lainnya.*"

1. Imam Malik berpendapat bagi orang yang shalat sendirian waktu yang dianjurkan adalah di awal waktu, dan dianjurkan mengakhirkannya sedikit jika dilakukan di masjid secara berjamaah.

2. Imam Syafi'i berpendapat awal waktu adalah lebih utama kecuali jika cuaca sangat panas. Pendapat seperti ini pun diriwayatkan dari Imam Malik.

3. Ulama yang lainnya berpendapat awal waktu adalah lebih utama secara mutlak, baik bagi orang yang melakukan shalat sendirian atau secara berjamaah, dalam keadaan panas maupun dingin.

Sebeb perbedaan pendapat: Karena perbedaan *atsar*, dalam masalah ini ada dua hadits *shahih*:

Pertama: Sabda Rasulullah SAW:

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلاَةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ.

"*Jika udara sangat panas, maka akhirkanlah shalat hingga cuaca menjadi dingin, sesungguhnya panasnya cuaca berasal bara api neraka.*"[174]

Kedua:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بِالْهَاجِرَةِ .

"Bahawa Nabi SAW pernah melakukan shalat saat udara sangat panas."[175]

Demikian pula hadits Khabab:

أَنَّهُمْ شَكَوْا إِلَيْهِ حَرَّ الرَّمْضَاءِ فَلَمْ يُشْكِهِمْ .

"Bahwa para sahabat mengeluh teriknya panas kepada Nabi SAW, lalu beliau tidak menghiraukannya." (HR. Muslim)

Zuhair, perawi hadits ini berkata: Aku bertanya kepada Abu Ishaq, "Apakah hal itu terjadi saat Zhuhur?" dia menjawab, "Betul," aku

---

[174] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (533, 534, 536), Muslim (615), Ibnu Majah (677), Ahmad (2/285), dan Al Humaidi (942) dari hadits Abu Hurairah.

[175] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (540), Muslim (646), An-Nasa`i dalam *Al Kubra* (1505), Ahmad (3/369), Ath-Thayalisi (1722), Abu Awanah (1/267), dan Al Baihaqi (1/434, 449) dari hadits Jabir.

bertanya lagi, "Apakah lantaran mempercepatnya?" dia menjawab, "Betul."

Sebagian ulama menguatkan hadits yang menunda shalat hingga cuaca dingin karena merupakan nash, sementara yang lainnya menguatkan hadits-hadits di atas dengan landasan keumuman hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah saat ditanya, "Amal apakah yang paling utama?" beliau SAW menjawab: "*Shalat pada waktunya.*"[176] (Muttafaq 'Alaihi)

Sementara tambahannya (yaitu di awal waktunya) diperdebatkan.

Masalah kedua: Waktu shalat Ashar

Para ulama berbeda pendapat mengenai waktu shalat Ashar dalam dua hal:

Pertama, Adanya kesamaan antara awal waktu shalat Ashar dengan akhir shalat Zhuhur.

Kedua, Akhir waktu shalat Ashar.

Mengenai kesamaan waktu:

1. Imam Malik, Syafi'i, Daud dan sekelompok ulama bersepakat bahwa awal waktu shalat Ashar adalah akhir waktu shalat Zhuhur, yaitu saat tinggi bayangan sama dengan tinggi aslinya, hanya saja Imam Malik menyatakan bahwa akhir waktu Zhuhur adalah awal waktu shalat Ashar secara bersamaan (yakni seukuran shalat empat rakaat), sementara Imam Syafi'i, Abu Tsaur dan Daud berpendapat bahwa akhir waktu Zhuhur dan awal shalat Ashar menyatu tidak bisa dipisahkan.

2. Imam Abu Hanifah sebagaimana telah kami jelaskan berpendapat bahwa awal waktu Ashar adalah tinggi bayangan dua kali benda aslinya.

Perbedaan pendapat antara Abu Hanifah dengan yang lainnya telah dijelaskan di muka.

Adapun sebab perbedaan pendapat antara Malik dengan Syafi'i bersama kelompoknnya adalah adanya kontradiksi antara hadits Jibril

---

176 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (527, 2782, 7534), Muslim (85), Ahmad (1/421), Ath-Thayalisi (372), dan Al Baihaqi (2/215).

dengan hadits Abdullah bin Amru, dalam hadits Jibril dijelaskan, "Bahwa dia melakukan shalat Zhuhur bersama Nabi SAW kedua kalinya pada waktu shalat Ashar saat melakukannya pertama kali."[177]

Sementara hadits Abdullah bin Amru, bahwa Nabi SAW bersabda:

وَقْتُ الظُّهْرِ مَا لَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ الْعَصْرِ.

"*Waktu shalat Zhuhur adalah selama waktu Ashar belum tiba.*"[178] (HR. Muslim)

Ulama yang menguatkan hadits Jibril atas hadits yang lainnya berpendirian bahwa waktu tersebut bersamaan, dan ulama yang menguatkan hadits Abdullah daripada hadits Jibril tidak menjadikannya bersamaan.

Hadits Jibril lebih mungkin dipahami daripada hadits Abdullah, karena kemungkinan adanya kata-kata berlebihan dari perawi, dan dekatnya kedua waktu tersebut, selain itu hadits Jibril dinilai *shahih* oleh At-Tirmidzi sementara hadits Ibnu Umar diriwayatkan oleh Muslim.

Kemudian perbedaan para ulama tentang akhir waktu shalat Ashar, dalam masalah ini ada dua riwayat dari Malik:

1. Akhir waktunya adalah bahwa tinggi bayangan sama dengan dua kali tinggi aslinya, ini pula pendapat yang dipegang oleh Imam Syafi'i.

2. Akhir waktunya adalah selama matahari belum nampak berwarna kuning, pendapat ini dipegang oleh Ahmad bin Hanbal.

3. Sementara Ahlu Zhahir berpendapat satu rakaat sebelum matahari terbenam.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam masalah ini ada tiga hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits Abdullah bin Amru yang diriwayatkan oleh Muslim, di dalamnya diungkapkan:

فَإِذَا صَلَّيْتُمُ الْعَصْرَ فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلَى أَنْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ .

---

177 Hadits ini telah dijelaskan *takhrij*-nya terdahulu.

178 *Shahih.* HR. Muslim (612), Abu Daud (396), An-Nasa'i (1/260), Ahmad (2/210. 213, 223), dan Al Baihaqi (1/365, 367, 371, 374, 378).

"*Jika kalian hendak melakukan shalat Ashar, maka waktunya adalah hingga matahari berwarna kuning.*"[179]

Dalam sebagian riwayat dinyatakan:

وَقْتُ الْعَصْرِ مَا لَمْ تَصْفَرَّ الشَّمْسُ.

"*Waktu shalat Ashar adalah selama matahari belum berwarna kuning.*"

Kedua, hadits Ibnu Abbas tentang shalatnya Jibril bersama Nabi SAW, di dalamnya diungkapkan:

إِنَّهُ صَلَّى بِهِ الْعَصْرَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي حِيْنَ كَانَ ظِلُّ شَيْءٍ مِثْلَيْهِ.

"Bahwa dia mengimami shalat Ashar bersama Nabi pada hari kedua saat bayangan sesuatu sebanding dengan dua kali aslinya."[180]

Ketiga, hadits Abu Hurairah yang masyhur:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ، وَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ.

"*Barangsiapa mendapatkan satu rakaat Ashar sebelum terbenamnya matahari, maka dia telah mendapatkan Ashar, dan barangsiapa mendapatkan satu rakaat dari shalat Shubuh sebelum matahari terbit maka dia telah mendapatkan Shubuh.*"[181]

Ulama yang menguatkan hadits shalatnya Jibril bersama Nabi SAW, berpendapat bahwa akhir waktu utama adalah dua kali bayangan asli.

Ulama yang menguatkan hadits Ibnu Umar, berpendapat bahwa akhir waktu utama adalah menguningnya matahari.

Ulama yang menguatkan hadits Abu Hurairah, berkata, "Waktu Ashar adalah hingga tersisa satu rakaat sebelum matahari terbenam, mereka adalah ahlu zhahir sebagaimana telah kami katakan."

---

179 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

180 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

181 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (579), Muslim (608), At-Tirmidzi (186), An-Nasa`i (1/157), Ahmad (2/462), dan Al Baihaqi (1/367, 368)

Sementara jumhur menggabungkan tiga hadits di atas; hadits Ibnu Abbas dan Abdullah bin Amru, kedua waktunya berdekatan, karena itulah terkadang Imam Malik memegang pendapat ini, dan terkadang yang lainnya, adapun hadits Abu Hurairah mengandung waktu yang jauh dari kedua hadits di atas, karena itu mereka mengatakan bahwa hadits ini diperuntukan untuk orang-orang yang memiliki udzur.

Masalah ketiga: Waktu shalat maghrib

Para ulama berbeda pendapat mengenai shalat maghrib, apakah memiliki waktu longgar (luas).

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa shalat maghrib tidak memiliki waktu luas, ini adalah riwayat termasyhur dari Imam Malik dan Syafi'i.

2. Sebagian yang lainnya berpendapat bahwa waktunya meluas dari terbenamnya matahari sampai lenyapnya *syafaq* (sinar merah), inilah pendapat yang dipegang oleh Imam Abu Hanifah, Ahmad, Abu Tsaur dan Daud, pendapat ini pun diriwayatkan dari Syafi'i dan Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara hadits Jibril dengan hadits Abdullah bin Amru. Dalam hadits Jibril dijelaskan bahwa dia melakukan shalat Maghrib dua hari dalam waktu yang sama, sementara dalam hadits Abdullah bin Amru dijelaskan:

وَوَقْتُ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ مَالَمْ يَغِبِ الشَّفَقُ ،

"*Dan waktu shalat Maghrib adalah selama syafaq (sinar merah) tidak lenyap.*"[182]

Ulama yang menguatkan hadits Jibril berpendapat bahwa waktunya hanya satu, sementara ulama yang menguatkan hadits Abdullah bin Amru menjadikan waktu longgar untuk shalat Maghrib.

Hadits Abdullah bin Amru diriwayatkan oleh Muslim, sementara hadits Jibril tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim (maksudnya hadits Ibnu Abbas), yang dijelaskan bahwa Nabi SAW melakukan sepuluh shalat, yang semuanya menjelaskan tentang waktu shalat, dan di dalam hadits tersebut Jibril berkata, "*Waktunya diantara dua waktu ini.*"

[182] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

Makna yang terkandung dalam hadits Abdullah bin Amru pun ada dalam hadits Buraidah Al Aslami, yang merupakan pokok dalam masalah ini, mereka berkata, "Hadits Buraidah lebih utama karena terjadi di Madinah saat ada orang yang bertanya tentang waktu shalat, sementara hadits Jibril terjadi di Makkah saat pertama kali shalat ditetapkan."

Masalah keempat: Waktu Isya

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu shalat Isya dalam dua hal:

Pertama, Awal waktu shalat Isya.

Kedua, Akhir waktu shalat Isya.

Tentang awal waktu shalat Isya:

1. Imam Malik, Syafi'i dan sekelompok ulama berpendapat bahwa awal waktunya adalah hilangnya sinar merah (setelah matahari tenggelam).

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa awal waktunya adalah hilangnya cahaya putih yang terjadi setelah cahaya merah.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya ragam makna pada kata *syafaq* dalam bahasa arab, seperti halnya kata Fajar, *syafaq* pun memiliki dua arti, *syafaq* merah dan putih, dan *syafaq* putih sudah tentu tiba setelah *syafaq* merah di awal malam, fajar pun ada yang dinamakan *fajar kadzib*, juga ada yang dinamakan dengan *fajar shadiq*, cahaya merah di awal malam adalah serupa dengan cahaya merah di akhir malam, yang menunjukan tanda menjelangnya siang itu adalah empat, *fajar kadzib*, *fajar shadiq*, cahaya merah dan matahari, demikian pula terbenamnya matahari mesti terdiri dari empat unsur0, karenanya apa yang diungkapkan oleh Al Khalil bahwa dia meneliti *syafaq* putih dan mendapatkannya masih ada di sepertiga malam, ini adalah sebuah kedustaan yang bertentangan dengan penelitian dan qiyas, tidak ada perbedaan diantara para ulama dalam hadits Buraidah dan hadits Jibril, "Bahwa dia melakukan shalat Isya di hari pertama saat *syafaq* terbenam."[183]

---

[183] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

Jumhur ulama telah memperkuat pendapatnya dengan sebuah riwayat yang menyatakan:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْعِشَاءَ عِنْدَ مَغِيْبِ الْقَمَرِ فِي اللَّيْلَةِ الثَّالِثَةِ.

"Bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat Isya saȧt terbenamnya bulan di malam ke tiga."

Lalu Abu Hanifah memperkuat pendapatnya dengan sebuah keterangan bahwa Rasulullah SAW mengakhirkan shalat Isya, demikian pula sabda beliau SAW:

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَخَّرْتُ هَذِهِ الصَّلاَةَ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ.

"Seandainya aku tidak khawatir memberatkan umatku niscaya aku akan mengakhirkan shalat ini (Isya) ke pertengahan malam."[184]

Tentang akhir waktu shalat Isya, para ulama berbeda pendapat menjadi tiga pendapat:

1. Satu pendapat menyatakan sampai sepertiga malam.
2. Yang lainnya menyatakan sampai pertengahan malam.
3. Ada juga yang berpendapat sampai terbitnya fajar.

Pendapat pertama dipegang oleh Imam Syafi'i, Abu Hanifah dan merupakan pendapat masyhur dari madzhab Maliki, diriwayatkan pula bahwa Imam Malik memegang pendapat kedua (yakni sampai pertengahan malam), sementara yang ketiga adalah pendapat Daud.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi diantara berbagai *atsar*: Dalam hadits Jibril diterangkan bahwa dia melakukan shalat Isya pada hari kedua pada sepertiga malam, sementara dalam

---

[184] *Shahih.* HR. Abu Daud (422), An-Nasa`i (1/268), Ibnu Majah (692), Ahmad (3/5), Al Baihaqi (1/451) dari hadits Abu Sa'id Al Khudri dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud,* lafazhnya dalam riwayat Abu Daud adalah:

لَوْلاَ ضَعْفُ الضَّعِيفِ وَسَقَمُ السَّقِيمِ لأَخَّرْتُ هَذِهِ الصَّلاَةَ إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ.

"Seandainya bukan karena lemahnya orang yang lemah, sakitnya orang yang sakit niscaya aku akan mengakhirkan shalat sampai pertengahan malam."

hadits Anas, dia berkata, "Nabi SAW mengakhirkan shalat Isya sampai pertengahan malam",[185] (HR. Al Bukhari)

Diriwayatkan pula dari hadits Abu Sa'id Al Khudri dan hadits Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda:

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَخَّرْتُ الْعِشَاءَ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ.

"Seandainya aku tidak khawatir memberatkan umatku niscaya aku akan mengakhirkan shalat Isya ke pertengahan malam."[186]

Adapun hadits Abu Qatadah:

لَيْسَ التَّفْرِيطُ فِي النَّوْمِ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ أَنْ تُؤَخِّرَ الصَّلاَةَ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ الأُخْرَى.

"Sesungguhnya tidak ada kelalaian karena tidur, kelalaian adalah mengakhirkan shalat hinga masuk waktu shalat yang lainnya."[187]

Ulama yang menguatkan hadits Jibril berkata, "Akhirnya sampai sepertiga malam."

Ulama yang menguatkan hadits Anas berkata, "Akhirnya sampai pertengahan malam."

Adapun ahlu zhahir berpegangan kepada hadits Abu Qatadah, mereka berkata, "Hadits tersebut datang lebih akhir daripada hadits Jibril, karenanya ia menghapus hukum hadits Jibril, jika tidak menghapus maka akan ada kontradiksi yang menggugurkan hukumnya, dan saat itu mesti kembali kepada hukum asal yang disepakati.

---

[185] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (572), Muslim (640), An-Nasa'i (1/268), Ibnu Majah (692), Ahmad (3/200).

[186] *Shahih,* hadits Abu Hurairah HR. Abu Daud (46), At-Tirmidzi (167), An-Nasa'i (1/266), Ibnu Majah (690, 691), Ahmad (2/245) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1538, 1539) dinilai *shahih* pula oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi,* dalam sebagian lafazhnya:

لأَمَرْتُهُمْ بِتَأْخِيرِ الْعِشَاءِ وَالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ.

"Niscaya aku akan memerintahkan mereka untuk mengakhirkan Isya, dan memerintahkan mereka bersiwak setiap kali akan melakukan shalat."

[187] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (154), An-Nasa'i (1/372), Ahmad (3/465), Ath-Thayalisi (959), Ad-Darami (1/277), Ath-Thabrani (4286, 4287, 4288, 4290, 4294).

Dan mereka bersepakat bahwa waktu shalat Isya telah lewat setelah keluarnya fajar, lalu mereka berbeda pendapat sesaat sebelum terbitnya fajar, kami telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa waktu shalat Isya menurutnya adalah sampai terbitnya fajar, maka hal ini mesti menjadi penyerta dalam menetapkan hukum waktu, kecuali jika ada kesepakatan mengenai keluarnya waktu, dugaan saya ini adalah pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah.

Masalah kelima: Waktu shalat Subuh

Para ulama sepakat bahwa awal waktu shalat Subuh adalah terbitnya fajar shadiq, dan akhirnya adalah terbitnya matahari, kecuali sebuah riwayat dari Ibnul Qasim dan sebagian pengikut Syafi'iyah yang menyatakan bahwa akhir waktu shalat Subuh adalah sampai tampaknya sinar subuh.

Lalu mereka berbeda pendapat mengenai waktunya yang utama:

1. Ulama Kufah, Abu Hanifah beserta pengikutnya, Ats-Tsauri dan kebanyakan ulama Irak menyatakan bahwa waktunya yang paling utama adalah ketika sinar Shubuh sudah tampak.

2.Imam Malik, Syafi'i beserta pengikutnya, Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur dan Daud berpendapat bahwa waktu yang paling utama adalah di akhir malam.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam cara menyatukan berbagai hadits yang secara zhahir bersebrangan. Diriwayatkan dari jalan Rafi' bin Khadij, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda:

أَسْفِرُوا بِالصُّبْحِ فَكُلَّمَا أَسْفَرْتُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلأَجْرِ.

"Lakukanlah shalat Subuh saat sinarnya telah nampak, setiap kali kamu melakukannya demikian, maka hal itu lebih menghasilkan pahala yang lebih besar."[188]

[188] *Shahih.* HR. Abu Daud (424), At-Tirmidzi (154), An-Nasa'i (1/272), Ibnu Majah (672), Ahmad (3/465), Ath-Thayalisi (959), Ad-Darimi (1/277), dan Al Baihaqi (1/457) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

Diriwayatkan pula bahwa beliau pernah ditanya tentang amalan yang paling utama, lalu beliau menjawab:

الصَّلاَةُ لأَوَّلِ وَقْتِهَا.

"*Shalat di awal waktu.*"[189]

Demikian pula diriwayatkan, "Bahwa Rasulullah pernah melakukan shalat Subuh, lalu kaum wanita pulang sambil menutup tubuh mereka dengan woll, tidak ada seorang pun mengetahui mereka karena gelapnya akhir malam."[190] Zhahir hadits ini menunjukan bahwa hal itulah yang biasa mereka lakukan.

Ulama yang menyatakan bahwa hadits Rafi' bersifat khusus, sementara hadits yang menyatakan shalat di awal waktu bersifat umum, dan berdasarkan kaidah yang masyhur bahwa khusus bisa menggugurkan yang umum, dengan alasan ini maka keumuman tersebut dibatasi dengan shalat Subuh, lalu hadits Aisyah menunjukan kebolehan, hadits tersebut hanya merupakan kabar untuk sebuah peristiwa dan bukan amalan yang biasa dilakukan oleh beliau SAW, mereka yang berargumentasi demikian berkata, "Shalat Subuh saat cahaya pagi menyebar lebih baik daripada melakukannya di akhir malam."

Lalu kelompok yang menguatkan hadits umum karena selaras dengan hadits Aisyah, demikian pula hadits Aisyah merupakan nash atau yang zhahir, sementara hadits Rafi' bersifat *muhtamal* (kemungkinan), sebab, bisa saja maknanya adalah benar-benar meyakini adanya fajar, akhirnya tidak ada kontradiksi antara hadits Rafi' dengan Aisyah juga hadits yang bersifat umum, mereka yang berargumentasi demikian berkata, "Shalat Subuh di awal waktu adalah lebih utama."

Adapun ulama yang berpendapat bahwa akhir waktunya adalah saat adanya cahaya subuh, maka sesungguhnya mereka memberikan penafsiran bahwa hadits tersebut untuk orang yang ada dalam kedaan darurat, yakni sabda Nabi SAW:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ.

---

189 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

190 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (372, 872), Muslim (645), An-Nasa'i (1/271) (3/82), Ibnu Majah (669), Ahmad (6/248, 258), Ath-Thayalisi (1459), dan Al Baihaqi (1/454).

"*Barangsiapa mendapatkan satu rakaat dari Subuh sebelum matahari terbit maka dia telah mendapatkan Subuh.*"[191]

Ini persis dengan pendapat jumhur ulama saat mengomentari shalat Ashar, anehnya mereka berpaling dari ulasan seperti ini, dan memihak kepada ahlu zhahir, karena itulah ahlu zhahir bisa menuntut perbedaan diantara keduanya.

Waktu-Waktu Darurat dan Udzur

Adapun waktu-waktu darurat dan udzur, ulama berbagai negeri menetapkannya, sementara ahlu zhahir menafikannya, dan telah dijelaskan sebelumnya sebab perbedaan pendapat dalam masalah ini, kelompok yang menetapkannya berbeda pendapat dalam tiga masalah:

Masalah pertama: Shalat-shalat yang memiliki waktu darurat

Imam Malik dan Syafi'i sepakat bahwa waktu tersebut dimiliki oleh empat shalat; Zhuhur, Ashar (juga bersamaan dengan keduanya), Maghrib dan Isya juga demikian.

Lalu mereka berbeda pendapat mengenai aspek penggabungan sebagaimana akan dijelaskan nanti, kemudian Abu Hanifah menyelisihi mereka, dia berkata, "Sesungguhnya waktu tersebut hanya dimiliki oleh shalat Ashar, dan tidak ada satu waktu yang dimiliki oleh dua shalat secara bersamaan."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mengenai bolehnya menjamak dua shalat saat dalam perjalanan yang ditunaikan di salah satu waktunya sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Ulama yang memegang teguh nash mengenai shalat Ashar yaitu sabda Rasulullah SAW yang *shahih*:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ الْعَصْرِ قَبْلَ مَغِيْبِ الشَّمْسِ فقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ.

"*Barangsiapa mendapatkan satu rakaat Ashar sebelum terbenamnya matahari, maka dia telah mendapatkan Ashar.*"[192]

---

[191] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.
[192] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

Lalu memahami hadits ini sebagai keringanan, mereka tidak menyatakan boleh menggabungkan shalat dengan dalil sabda Rasulullah SAW:

لاَ يَفُوْتُ وَقْتُ صَلاَةٍ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ الأُخْرَى

"Tidaklah waktu shalat itu berakhir sehingga masuk waktu shalat yang lainnya."[193]

Dan hujjah-hujjah yang akan kami jelaskan dalam bab menjamak shalat, dia berkata, "Waktu tersebut hanya diperkenankan untuk shalat Ashar, sementara ulama yang membolehkan menjamak dalam perjalanan (bepergian), mereka menganalogikannya kepada orang-orang yang memiliki udzur, karena orang yang sedang melakukan perjalanan pun termasuk orang yang memiliki udzur, walhasil dia memberikan waktu tersebut tergabung pada shalat Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya."

Masalah kedua: Batasan waktu darurat

Imam Malik dan Syafi'i berbeda pendapat mengenai akhir waktu yang dimiliki bersama:

1. Imam Malik berkata, "Waktu darurat hanya ada untuk shalat Zhuhur dan Ashar setelah tergelincirnya matahari, dengan ukuran empat rakaat shalat Zhuhur bagi orang yang mukim (tidak bepergian), dan dua rakaat bagi musafir."

Artinya Imam Malik menjadikan waktu khusus untuk Zhuhur dengan ukuran empat rakaat bagi orang yang tidak bepergian (mukim) setelah tergelincirnya matahari, dua rakaat untuk musafir.

Demikian pula Imam Malik menjadikan waktu khusus untuk shalat Ashar dengan empat rakaat bagi yang mukim, atau dua rakaat bagi orang yang sedang melakukan perjalanan, (Maksudnya, orang yang mendapatkan waktu khusus tidak ada kewajiban baginya kecuali melakukan shalat yang khusus untuk waktu tersebut, jika ia termasuk orang yang tidak diwajibkan melakukan shalat sebelum masuk waktu tersebut, dan barangsiapa mendapatkan waktu lebih luang maka artinya ia

---

[193] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

mendapatkan dua shalat pada waktunya, waktu khusus untuk shalat Ashar seukuran satu rakaat sebelum Maghrib. Demikian pula hal itu dilakukan jika menggabungkan antara Maghrib dan Isya) hanya saja waktu khusus itu terkadang dijadikan untuk shalat Maghrib, dia (malik) berkata, "Ukurannya adalah tiga rakaat sebelum terbit fajar, dan terkadang dijadikan untuk shalat yang terakhir sebagaimana dilakukan pada shalat Ashar," dia berkata lagi, "Ukurannya adalah empat rakaat", ini adalah qiyas dan akhir waktu tersebut seukuran satu rakaat sebelum terbit fajar.

2. Adapun Imam Syafi'i menjadikan akhir dari waktu tersebut satu persatu, yaitu mendapatkan satu rakaat sebelum terbenam matahari, ini berlaku untuk Zhuhur dan Ashar secara bersamaan, dan ukuran satu rakaat sebelum terbit fajar untuk Maghrib dan Isya, ada juga yang berpendapat seukuran takbir (maksudnya, barangsiapa mendapatkan takbir sebelum terbenam matahari maka wajib baginya melakukan shalat Zhuhur dan Ashar).

3. Imam Abu Hanifah sepakat dengan Malik tentang akhir waktu Ashar dengan ukuran satu rakaat sebelum terbenam matahari bagi orang-orang yang sedang berada dalam darurat, akan tetapi dia tidak sepakat dengannya tentang waktu yang dimiliki bersama dan waktu khusus.

Sebab perbedaan pendapat: (antara Malik dan Syafi'i) bertitik tolak dari sebuah pertanyaan apakah pendapat yang menyatakan adanya waktu yang dimiliki oleh dua shalat secara bersamaan, menuntut adanya dua waktu; waktu khusus untuk keduanya dan waktu yang dimiliki bersama? Atau hanya menunjukan adanya waktu yang dimiliki secara bersamaan.

Argumentasi Syafi'i adalah bahwa penggabungan shalat hanya menunjukkan adanya waktu yang dimiliki bersama, dan tidak menunjukkan adanya waktu khusus.

Sementara Malik menganalogikan waktu yang dimiliki bersama saat darurat dengan waktu yang dimiliki bersama jika leluasa (maksudnya, jika Zhuhur dan Ashar memiliki dua waktu walaupun dalam keadaan leluasa, yakni waktu yang dimiliki bersama dan waktu khusus, hal itu pun mesti ada jika sedang darurat), adapun Syafi'i tidak menyetujui Malik tentang adanya waktu yang dimiliki bersama oleh Zhuhur dan Ashar dalam keadaan leluasa.

Masalah ketiga: Orang-orang yang diberikan udzur

Para ulama sepakat bahwa waktu-waktu darurat ini diberikan kepada empat orang:

1. Wanita haid yang suci di waktu-waktu tersebut atau haid akan tetapi belum melakukan shalat.

2. Musafir yang mengingat shalat di waktu-waktu tersebut sementara dia sudah menetap, atau orang yang mukim, lalu dia mengingat shalat dalam perjalanan.

3. Anak kecil yang baligh di waktu-waktu tersebut.

4. Orang kafir yang masuk Islam.

Mereka berbeda pendapat tentang orang yang pingsan:

1. Malik dan Syafi'i berkata, "Ia sama dengan wanita haid di waktu-waktu tersebut, karena dia tidak bisa mengqadha shalat yang telah berlalu."

2. Abu Hanifah berpendapat dia bisa mengqadha shalat selama kurang dari lima waktu shalat, kapan saja dia sadar maka ia pun wajib mengqadhanya.

3. Ulama yang lainnya berpendapat jika dia sadar di waktu-waktu darurat maka dia wajib mengqadhanya saat itu, adapun jika tidak sadar maka tidak ada kewajiban qadha baginya, masalah orang pingsan akan di bahas kembali nanti.

Para ulama sepakat bahwa jika seorang wanita suci di waktu tersebut, maka ia hanya wajib menunaikan shalat dimana dia sedang suci di waktu tersebut.

Menurut Malik, jika dia telah suci sementara waktu masih tersisa untuk menunaikan satu rakaat, maka ia hanya wajib menunaikan shalat Ashar, lalu jika tersisa untuk lima rakaat maka ia wajib menunaikan shalat Zhuhur dan Ashar, atau hanya ditambah dengan satu takbir menurut pendapat yang kedua.

Demikian pula menurut Malik bagi orang yang lupa dalam perjalanan, lalu dia mukim pada waktu-waktu tersebut, atau orang yang mukim lalu melakukan perjalanan.

Demikian pula orang-orang kafir yang masuk Islam saat itu (maksudnya, mereka wajib menunaikan shalat), dan demikian pula anak kecil yang baligh saat itu.

Perbedaan antara Malik yang menjadikan ukuran satu rakaat sebagai batasan akhir, dan Syafi'i dengan takbir adalah sabda Nabi SAW:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ.

"*Barangsiapa mendapatkan satu rakaat Ashar sebelum terbenamnya matahari, maka dia telah mendapatkan Ashar.*"[194]

Menurut Malik hadits ini termasuk memberikan penegasan kepada yang lebih banyak dengan yang sedikit.

Sementara Syafi'i berpendapat bahwa ayat ini termasuk memberikan penegasan kepada yang lebih sedikit dengan yang lebih banyak, Imam Syafi'i memperkuat pendapatnya dengan sebuah hadits:

مَنْ أَدْرَكَ سَجْدَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ.

"*Barangsiapa mendapatkan satu sujud saja dari shalat Ashar sebelum terbenamnya matahari, maka dia telah mendapatkan Ashar.*"[195]

Jika kata "sujud" dipahami sebagai bagian dari rakaat, maka analisa ini sesuai dengan pendapat yang menyatakan bahwa dengan mendapatkan takbir saja maka seseorang telah mendapatkan shalat Ashar.

Adapun Malik memahami bahwa wanita haid menunggu di waktu tersebut setelah selesai masa sucinya, demikian pula anak kecil yang beranjak baligh.

Adapun orang kafir yang baru masuk Islam, dia menunggu lebih kurang dari menunggunya wanita yang suci dari haid, dalam masalah ini ada perbedaan pendapat.

Orang pingsan dalam madzhab Malik persis seperti wanita haid, sementara menurut Abdul Malik seperti orang kafir yang masuk Islam.

---

[194] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

[195] *Shahih.* HR. Muslim (609), An-Nasa`i (1/273), Ibnu Majah (700), Ahmad (6/78), Abu Awanah (1/372), Al Baihaqi (1/378) semuanya dari Aisyah, dalam masalah ini pun ada riwayat dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari (531), dan An-Nasa`i (1/273, 257).

Malik berpendapat, jika seorang wanita haid di waktu tersebut dan belum melakukan shalat, maka kewajiban qadha gugur dari dirinya, sementara Syafi'i berpendapat wajib.

Pada dasarnya qadha wajib bagi orang yang berpandangan bahwa shalat diwajibkan hanya dengan masuknya waktu, maksudnya, jika ia haid sementara waktu telah masuk dan tidak mungkin melakukan shalat saat itu, maka sebenarnya kewajiban shalat telah tetap pada dirinya, kecuali jika dikatakan bahwa shalat wajib dengan akhir waktu, ini adalah madzhab Abu Hanifah, dan bukan madzhab Malik, artinya pendapat tadi mesti dalam pandangan Abu Hanifah (berjalan pada dasar-dasar Abu Hanifah, bukan pada dasar-dasar Malik).

Pasal kedua: Waktu-waktu yang dilarang melakukan shalat

Mengenai waktu ini para ulama berbeda pendapat dalam dua masalah:

Masalah pertama: Jumlah waktu yang dilarang melakukan shalat

Para ulama sepakat adanya tiga waktu yang dilarang melakukan shalat saat itu; saat terbitnya matahari, terbenam, dan setelah shalat Subuh sampai terbitnya matahari.

Lalu mereka berbeda pendapat mengenai dua waktu, saat tergelincirnya matahari, dan setelah shalat Ashar.

1. Imam Malik dan pengikutnya berpendapat bahwa waktu yang dilarang melakukan shalat ada empat; ketika terbit matahari dan terbenam, setelah Subuh dan Ashar, dan Malik membolehkan shalat ketika tergelincirnya matahari.

2. Syafi'i berpendapat bahwa waktu-waktu tersebut ada lima, semuanya dilarang kecuali ketika tergelincirnya matahari pada hari jum'at.

3. Ulama yang lainnya mengecualikan setelah shalat Ashar.

Sebab perbedaan pendapat: Adalah salah satu dari dua hal:

a. Kontradiksi antara berbagai *atsar*.

b. Kontradiksi antara *atsar* dengan pengamalan penduduk Madinah bagi pendapat yang menilai bahwa pengamalan penduduk Madinah merupakan hujjah, yaitu pendapat Imam Malik.

Selama ada larangan dan tidak ada yang menentang baik ucapan maupun perbuatan, mereka sepakat, tetapi jika ada penentang maka mereka pun berbeda pendapat.

Adapun perbedaan mereka tentang waktu tergelincirnya matahari disebabkan oleh kontradiksi antara pengamalan (ahli Madinah) dengan *atsar*.

Hal ini telah tetap dalam hadits Uqbah bin Amir Al Juhani, bahwa Nabi SAW bersabda,

ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ أَوْ أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا، حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ حَتَّى تَمِيلَ، وَحِينَ تَضَيَّفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ.

"Ada tiga waktu dimana Rasulullah SAW melarang kita melakukan shalat atau menguburkan mayit, ketika matahari terbit sehingga meninggi, ketika matahari tergelincir hingga matahari condong, dan ketika matahari condong untuk terbenam."[196] (HR. Muslim)

Dan hadits Abu Abdullah Ash-Shunabihi yang semakna dengannya, akan tetapi *munqathi'* yang diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'*.

Sebagian ulama ada yang melarang shalat pada semua waktu-waktu di atas.

Diantara mereka juga ada yang memberikan pengecualian jika matahari tergelincir, secara mutlak seperti Imam Malik, atau pun khusus pada hari jum'at seperti Imam Syafi'i.

Imam Malik berdalil dengan amal penduduk Madinah yang hanya mengambil dua waktu saja, sementara untuk yang ketiga (yaitu, ketika tergelincir matahari) beliau membolehkannya, dengan meyakini

[196] *Shahih.* HR. Muslim (831), Abu Daud (3192), At-Tirmidzi (1030), An-Nasa'i (1/275, 277) (4/82), Ibnu Majah (1519), Ahmad (4/152), Ath-Thayalisi (1001), Al Baihaqi (2/454) (4/32) dari hadits Uqbah bin Amir.

sesungguhnya hadits tersebut dinaskh untuk pengamalan penduduk Madinah.

Sementara ulama yang melihat tidak adanya pengaruh bagi pengamalan ahli madinah, mereka mengembalikan masalah kepada hukum asal, yakni larangan. Kami telah membahas masalah amal ahli madinah dan kekuatannya dalam kitab kami tentang ushul fiqih.

Sementara Imam Syafi'i berdalil dengan sebuah riwayat *shahih* menurutnya yang diriwayatkan oleh Ibnu Syihab dari Tsa'labah bin Abi Malik Al Qarzhi, "Bahwa orang-orang melakukan shalat jum'at pada zaman Umar, hingga Umar keluar, dan maklum adanya bahwa keluarnya Umar ketika matahari tergelincir berdasarkan hadits tentang sebuah permadani yang diletakan di dinding masjid, saat bayangan dinding menutupi semua permadani, saat itu pula Umar keluar."

Demikian pula berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى الصَّلاَةَ نِصْفَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُوْلَ الشَّمْسُ إِلاَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

"Bahwa Rasulullah SAW melarang shalat di pertengahan siang hingga matahari condong, kecuali hari jum'at."[197]

Hadits tersebut memberikan pengecualian hari jum'at, pendapat ini diperkuat dengan pengamalan pada zaman Umar, walaupun *atsar* tersebut lemah.

Adapun ulama yang menguatkan *atsar tsabit*, menurutnya hal ini kembali kepada hukum asal yaitu larangan.

Kemudian perdebatan mereka tentang shalat setelah shalat Ashar, sebabnya adalah adanya kontradiksi antara beberapa *atsar* yang *tsabit*, jelasnya dalam hal ini ada dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits Abu Hurairah yang disepakati ke-*shahih*-annya:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ الصَّلاَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ، وَعَنْ الصَّلاَةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.

---

[197] *Dha'if,* diriwayatkan

"Bahwa Nabi SAW melarang shalat setelah Ashar hingga matahari terbenam, dan shalat setelah Shubuh hingga matahari terbit."[198]

Kedua, hadits Aisyah, dia berkata:

مَا تَرَكَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاَتَيْنِ فِي بَيْتِي قَطُّ سِرًّا وَلاَ عَلاَنِيَةً، رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ.

"Rasulullah SAW tidak pernah meninggalkan dua shalat sama sekali di rumahku, secara sembunyi atau terang-terangan, dua rakaat sebelum fajar, dan dua rakaat setelah Ashar."[199]

Ulama yang menguatkan hadits Abu Hurairah berpendapat tidak boleh. Sementara ulama yang menguatkan hadits Aisyah atau menganggapnya sebagai *nasikh* (penghapus), karena itu yang diamalkan oleh Rasulullah sebelum wafat, mereka berpendapat bahwa shalat tersebut boleh, sayangnya hadits Aisyah bertentangan dengan hadits Ummu Salamah, di dalamnya diungkapkan:

أَنَّهَا رَأَتْ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ، فَسَأَلَتْهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّهُ أَتَانِي نَاسٌ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ فَشَغَلُونِي عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَهُمَا هَاتَانِ.

"Sesungguhnya dia (Ummu Salamah) melihat Rasulullah SAW melakukan shalat dua rakaat setelah Ashar, lalu dia bertanya kepadanya tentang hal itu, beliau menjawab, '*Sesungguhnya telah datang kepadaku orang-orang dari suku Abdul Qais, mereka telah menyibukanku hingga tidak melakukan dua rakaat setelah Zhuhur, dan (yang aku lakukan) ini adalah dua rakaat itu.*'"[200]

---

198 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

199 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (591, 592, 593, 1631), Muslim (835), Abu Daud (1279), An-Nasa`i (1/275, 277) (4/82), Ibnu Majah (1519), Ahmad (4/152), Ath-Thayalisi (1001), Al Baihaqi (2/454) (4/32) dari hadits Uqbah bin Amir.

200 Sanadnya *shahih.* HR. An-Nasa`i (1/281, 282), Ahmad (6/293, 306, 315), Abdurrazzak (3970), Ath-Thayalisi (1597) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1276). Juga diriwayatkan oleh Ath-Thabrani (23/534, 584), Al Baihaqi (2/457) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa`i.*

Masalah kedelapan: Shalat-shalat yang berkaitan dengan Waktu yang dilarang

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat-shalat yang tidak boleh dilakukan pada waktu-waktu tersebut.

Imam Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat tidak boleh melakukan shalat di waktu-waktu tersebut secara mutlak, baik yang fardhu, qadha, sunah atau pun nafilah, kecuali shalat Ashar pada hari tersebut, mereka berkata, "Boleh mengqadhanya saat matahari terbenam jika lupa." Lalu Imam Malik dan Syafi'i bersepakat bahwa seseorang boleh mengqadha semua shalat di waktu-waktu tersebut.

Syafi'i berpendapat bahwa shalat yang tidak bisa dilakukan pada waktu tersebut adalah shalat nafilah (sunnah) yang tidak memiliki sebab, sementara shalat-shalat sunah seperti shalat jenazah bisa dilakukan saat itu.

Lalu Imam Malik menyepakati ketentuan tersebut untuk setelah Subuh dan Ashar (maksudnya untuk shalat-shalat sunah), akan tetapi dia menyelisihi ketentuan tersebut untuk shalat yang memiliki sebab seperti dua rakaat *tahiyatul masjid*, karena Imam Syafi'i membolehkan dua rakaat tersebut, baik setelah Ashar maupun setelah Subuh, sementara Imam Malik tidak membolehkannya.

Lalu pendapat Imam Malik berbeda-beda mengenai melakukan shalat sunnah saat terbit dan terbenamnya matahari.

Ats-Tsauri berpendapat shalat-shalat yang tidak bisa dilakukan pada waktu-waktu tersebut adalah selain fardhu, dia tidak membedakan antara sunnah dan nafilah.

Walhasil dalam masalah ini ada tiga pendapat tentang shalat yang dilarang pada waktu-waktu tersebut:

1. Semua shalat secara mutlak.
2. Selain fardhu, baik sunnah atau nafilah.
3. Nafilah saja.

Berdasarkan pendapat Malik yang melarang shalat jenazah saat terbenamnya matahari, maka ada pendapat keempat, yaitu bahwa shalat yang dilarang saat itu adalah nafilah setelah Subuh dan Ashar, demikian

pula nafilah dan sunnah secara bersamaan saat terbit matahari dan terbenam

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menyatukan keumuman yang saling bertentangan dalam masalah ini (maksudnya, tentang shalat sunnah), manakah yang dikhususkan. Hal ini kerena keumuman sabda Nabi SAW:

إِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ الصَّلاَةَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا.

"*Jika salah seorang diantara kalian lupa tidak melakukan shalat, maka lakukanlah jika ia ingat.*"[201]

Apakah keumuman hadits tersebut mencakup semua waktu?

Demikian pula sabda Nabi SAW tentang larangan melakukan shalat saat itu:

نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلاَةِ فِيْهَا.

"*Rasulullah SAW melarang menunaikan shalat saat itu.*"

Apakah hadits ini mencakup semua jenis shalat, yang fardhu, sunah demikian pula yang nafilah.

Jika kita membawa kedua hadits tersebut kepada yang umum, maka timbulah kontradiksi, sama seperti kontradiksi yang terjadi antara nash yang bersifat khusus dan umum, baik dari sisi waktu, atau nama shalat.

Barangsiapa memberikan pengecualian kepada waktu (maksudnya yang khusus dibawa kepada yang umum), mereka melarang shalat secara umum pada waktu-waktu tersebut.

Lalu ulama yang mengecualikan shalat-shalat fardhu —yang dinash dalam hadits tentang qadha— dari keumuman nama shalat, mereka melarang shalat kecuali shalat fardhu.

---

[201] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (597), Muslim (684), Abu Daud (442), At-Tirmidzi (178), An-Nasa`i (1/293), Ibnu Majah (695, 696), Ahmad (3/100, 243, 267, 269) semuanya dari Anas, dan lafazh Al Bukhari adalah:

مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا لاَ كَفَّارَةَ لَهَا إِلاَّ ذَلِكَ.

"*Barang siapa lupa melakukan shalat, maka lakukanlah jika ia ingat, tidak ada kafarat baginya kecuali hal itu.*"

Imam Malik telah memperkuat pendapatnya, yaitu pengecualian shalat fardhu dengan sabda beliau SAW:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ.

"*Barangsiapa mendapatkan satu rakaat Ashar sebelum terbenamnya matahari, maka dia telah mendapatkan Ashar.*"

Karena itulah ulama Kufah mengecualikan shalat Ashar di waktu tersebut dari berbagai shalat fardhu, akan tetapi mereka pun mestinya mengecualikan shalat Subuh pula karena adanya nash, ini pun tidak bisa dibantah dengan pendapat mereka yang menyatakan bahwa orang yang mendapatkan satu rakaat sebelum terbit matahari telah keluar untuk waktu yang dilarang, dan orang yang mendapatkan satu rakaat sebelum terbenam telah keluar dengan waktu mubah.

Ulama Kufah bisa saja berkata, "Bahwa hadits-hadits ini sama sekali tidak memberikan pengecualian untuk shalat fardhu, karena shalat Ashar di hari tersebut tidak semakna dengan shalat fardhu yang lainnya."

Demikian pula mereka mengatakan hal itu untuk shalat Subuh bisa diqadha pada waktu yang dilarang. Jadi, perbedaan pendapat kembali kepada pengecualian yang terjadi pada lafazh, apakah termasuk lafazh khusus yang bermaksud khusus, atau khusus yang bermaksud umum?

Jelasnya, ulama yang berpendapat hanya shalat Zhuhur dan Ashar saja yang dikecualikan, maka itu termasuk lafazh khusus yang bermaksud khusus.

Adapun ulama yang memahami bukan hanya shalat Zhuhur dan Ashar saja, akan tetapi semua shalat, maka hal itu termasuk khusus yang dipahami secara umum.

Jika demikian maka sama sekali tidak ada dalil yang pasti bahwa pengecualian tersebut diberikan kepada semua shalat fardhu yang telah lewat, sebagaimana tidak ada dalil *qath'i* (pasti) maupun tidak *qath'i* yang mengecualikan waktu yang bersifat khusus dari waktu yang bersifat umum pada hadits-hadits yang menunjukkan perintah untuk diqadha, selain pengecualian shalat-shalat tertentu yang diperintahkan dari hadits-hadits tentang shalat-shalat yang dilarang.

Ini sangat jelas, karena jika ada dua hadits yang saling bertentangan, masing-masing memiliki keumuman dan kekhususan,

maka tidak boleh mengambil salah satunya kecuali dengan adanya dalil, *wallahu a'lam.*

Bab II
Adzan dan Iqamah

Bab ini terbagi kepada dua pasal:

Pertama, Pembahasan tentang adzan.

Kedua, pembahasan tentang iqamah.

Pasal pertama: Adzan

Pembahasan dalam pasal ini terangkum dalam lima bahasan:

Tata cara adzan

Para ulama berbeda pendapat mengenai tata cara adzan dalam empat cara yang masyhur:

Pertama, membaca dua kali *takbir,* empat kali *syahadatain* dan sisanya masing-masing dua kali, ini adalah pendapat penduduk Madinah (Imam Malik) dan yang lainnya, sementara ulama di kurun terakhir dari pengikut Malik cenderung memilih cara *tarji',* yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat sebanyak dua kali dengan samar, kemudian mengucapkannya lagi sebanyak dua kali dengan keras.

Kedua, adzan penduduk Makkah, inilah pendapat yang dipegang oleh Imam Syafi'i, yaitu mengucapkan takbir sebanyak empat kali di permulaan dan dua kalimat syahadat, lalu sisanya masing-masing dibaca dua kali.

Ketiga, adzan penduduk Kufah, yaitu membaca takbir empat kali di permulaan, sisanya masing-masing dibaca dua kali, inilah pendapat yang dipegang oleh Abu Hanifah.

Keempat, adzan penduduk Bashrah, yaitu membaca takbir sebanyak empat kali di permulaan, membaca dua kalimat syahadat, *Hayya 'alash Shalah,* dan *Hayya 'alal Falaah* sebanyak tiga kali, dimulai dengan mengucapkan *Asyhadu an laa ilaaha Illallah* sampai kepada *Hayyah 'alal Falaah,* kemudian mengulanginya untuk kedua kali (yakni

empat kalimat secara berurutan), lalu mengulanginya untuk yang ketiga kali, inilah pendapat yang dipegang oleh Hasan Al Bashri dan Ibnu Sirin.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* dalam masalah tersebut dan berbedanya sandaran amal (dalil) yang biasa dilakukan, maksudnya penduduk Madinah jelas mengikuti amalan yang biasa dilakukan di Madinah, orang Mekah berhujjah dengan pengamalan yang biasa dilakukan di Mekah, demikian pula orang Kufah dan bashrah, dan masing-masing memiliki dalil yang dijadikan sebagai sandaran.

Mengenai ucapan takbir dua kali sebagaimana dipegang oleh penduduk Hijaj, pendapat ini bersandarkan kepada riwayat Abi Mahdzurah[202] dan Abdullah bin Zaid Al Anshari.[203]

Demikian pula pengucapan takbir sebanyak empat kali diriwayatkan dari Abu Mahdzurah dari jalur lain dan dari Abdullah bin Zaid.

Syafi'i berkata, "Riwayat tersebut merupakan tambahan yang wajib diambil, diperkuat dengan kebiasaan penduduk Mekah yang melakukannya."

Sementara *at-tarji'* yang dipegang oleh ulama kurun terakhir dari kalangan Malik berdasarkan kepada sebuah *atsar* yang diriwayatkan dari Abu Qudamah, Abu Umar berkata: "Abu Qudamah menurut para ulama adalah lemah."

Sementara penduduk Makkah berdalil dengan hadits Ibnu Abu Laila, di dalamnya ada ungkapan:

[202] Hadits Abu Mahdzurah. HR. Abu Daud (501, 503, 505), An-Nasa'i (2/5, 6, 7), Ibnu Majah (708), Ahmad (3/408. 409), Abdurrazzak (1779) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (379), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (1/233), Al Baihaqi (1/393, 394, 417, 419) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[203] Hadits Abdullah bin Zaid bin Abdi Rabbih. HR. Abu Daud (499), At-Tirmidzi (189), Ibnu Majah (709), Ahmad (4/43), Abdurrazzak (1787, 1788), Ibnu Al Jarud (158) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (371), dan diriwayatkan juga oleh Ad-Daruquthni (1/341), dan Al Baihaqi (1/390, 414, 415, 420) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنِ زَيْدٍ رَأَى فِي الْمَنَامِ رَجُلاً قَامَ عَلَى خُرُمٍ حَائِطٍ، وَعَلَيْهِ بُرْدَانِ أَخْضَرَانِ, فَأَذَّنَ مُثَنَّى، وَأَقَامَ مُثَنَّى، وَأَنَّهُ أَخْبَرَ بِذلِكَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَامَ بِلاَلٌ فَأَذَّنَ مُثَنَّى، وَأَقَامَ مُثَنَّى.

"Sesungguhnya Abdullah bin Zaid bermimpi melihat seseorang yang sedang berdiri di atas dinding berlubang dengan mengenakan dua jubah hijau, lalu dia beradzan dua kali-dua kali, dan iqamah dua kali-dua kali, kemudian dia mengabarkan hal itu kepada Rasulullah SAW, lalu Bilal berdiri dan beradzan dua kali-dua kali, dan iqamah dua kali-dua kali."[204]

Sementara yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam masalah ini hanyalah hadits Anas, yaitu:

أَنَّ بِلاَلاً أُمِرَ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ وَ يُوتِرَ الإِقَامَةَ، إِلاَّ قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ، فَإِنَّهُ يُثَنِّيْهَا.

"Sesungguhnya Bilal diperintahkan untuk mengucapkan adzan secara genap, dan iqamah secara ganjil kecuali ucapan *qad qaamatish shalah*, sesungguhnya dia mengucapkannya sebanyak dua kali."[205]

Dan Muslim meriwayatkan hadits dari Abu Mahdzurah tentang spesifikasi adzan orang-orang Hijaz.[206]

Karena adanya kontradiksi dalam berbagai hadits ini, Ahmad dan Daud melihat bahwa cara-cara yang berbeda ini merupakan sebuah pilihan bukan bersifat wajib kepada salah satunya.

Mereka juga berbeda pendapat mengenai ucapan muadzin pada shalat Shubuh, "*Ash-Shalaatu khairun minan-naum*", apakah diucapkan atau tidak?

Jumhur ulama berpendapat bahwa redaksi tersebut harus diucapkan, sementara yang lainnya berpendapat tidak harus diucapkan

---

[204] Hadits Abdullah bin Zaid yang diungkapkan sebelumnya.

[205] *Muttafaq 'Alaihi*. HR. Al Bukhari (605, 606, 607), Muslim (378), Abu Daud (508), An-Nasa'i (2/3), Ibnu majah (729, 730), Ahmad (3/103, 189), dan Ath-Thayalisi (2095).

[206] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

karena tidak termasuk ucapan adzan yang disunahkan, inilah pendapat yang dipegang oleh lam Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah redaksi tersebut diucapkan pada zaman Nabi SAW atau hanya diucapkan pada zaman Umar?

Hukum adzan

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum adzan, apakah sunah mu`akkad atau fardhu? Jika fardhu apakah fardhu *'ain* atau *kifayah*?

1. Dikatakan bahwa Malik berpendapat bahwa adzan itu fardhu di masjid-masjid yang ditunaikan shalat berjamaah.

2. Ada juga yang berpendapat sunah mu`akkadah, dan tidak berpendapat wajib (fardhu) atau sunnah bagi orang yang shalat sendirian.

3. Sebagian ahlu zhahir berpendapat bahwa adzan hukumnya fardhu 'ain.

4. Yang lainnya berpendapat wajib bagi orang yang melakukan shalat berjamaah baik di perjalanan atau di dalam negeri.

5. Yang lainnya berpendapat hanya dalam perjalanan.

6. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah sepakat bahwa adzan sunah bagi orang yang melakukan shalat sendiri, dan sunah mu`akkad bagi yang berjamaah.

Abu Umar berkata, "Semuanya sepakat bahwa adzan hukumnya adalah sunah mu`akkadah atau fardhu bagi penduduk kota, bersandarkan kepada sebuah riwayat yang menyatakan:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ لَمْ يُغِرْ، وَإِذَا لَمْ يَسْمَعْهُ أَغَارَ.

"Sesungguhnya Rasulullah tidak menyerang (ke sebuah daerah) jika beliau mendengarkan adzan (di dalamnya), dan jika tidak mendengarnya, maka beliau menyerang."[207]

[207] Lafahznya dalam hadits Anas adalah:

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara makna yang terkandung dalam hadits dengan zhahir hadits. Hal itu karena hadits *shahih* yang menjelaskan bahwa Rasulullah SAW berkata kepada Malik bin Huwairits dan sahabatnya:

إِذَا كُنْتُمَا فِي سَفَرٍ فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا وَلْيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا.

"Jika kalian berdua ada dalam perjalanan, maka beradzanlah, lalu iqamatlah, dan hendaklah orang yang paling tua diantara kalian menjadi imam."[208]

Demikian pula riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi SAW selalu melakukannya ketika shalat berjamaah.

Ulama yang memahami kewajiban ini secara mutlak berkata, "Bahwa adzan adalah fardhu bagi orang tertentu atau orang banyak", inilah pendapat yang disampaikan oleh Ibnu Mughallis dari Daud.

Sementara ulama yang memahaminya sebagai seruan untuk berkumpul berkata, "Bahwa hukum adzan adalah sunah masjid atau fardhu bagi tempat berkumpulnya orang banyak."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi apakah ucapan-ucapan ini termasuk ucapan yang berkaitan dengan shalat secara khusus, atau hanya memiliki tujuan untuk mengumpulkan orang lain.

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا غَزَا قَوْمًا لَمْ يُغِرْ حَتَّى يُصْبِحَ, فَيَنْظُرَ فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا كَفَّ عَنْهُمْ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ أَذَانًا أَغَارَ عَلَيْهِمْ.

"Jika Nabi SAW hendak menyerang satu kaum, maka beliau tidak akan menyerang hingga datang waktu shubuh, lalu melihat-lihat, jika beliau mendengar adzan maka beliau tidak menyerang, dan jika beliau tidak mendengar maka beliau menyerang mereka." HR. Al Bukhari (371, 610, 947, 2943, 2944, 4200), Muslim (1427), An-Nasa'i (1/271) (6/131), Ahmad (3/101, 164, 186, 206, 246, 263).

208 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (628, 631, 685, 819, 6008, 7246), Muslim (674), Abu Daud (589), An-Nasa'i (2/9), Ahmad (3/436), dan Al Baihaqi (3/120).

Waktu adzan

Para ulama sepakat bahwa adzan tidak dikumandangkan sehingga masuk waktu shalat, kecuali shalat Subuh, dalam hal ini para ulama berbeda pendapat:

1. Imam Malik dan Syafi'i berpendapat boleh mengumandangkan adzan sebelum fajar.

2. Abu Hanifah tidak membolehkannya.

3. Sebagian ulama berpendapat jika dikumandangkan adzan sebelum fajar, maka wajib pula dikumandangkan setelah fajar, karena yang wajib menurut mereka adalah adzan setelah fajar.

4. Abu Muhammad bin Hazm berpendapat adzan mesti dilakukan setelah masuk waktu shalat, kalau pun dilakukan sebelum masuk waktu maka jaraknya tidak boleh terlalu jauh, yaitu seukuran turunya muadzin pertama dan naiknya muadzin kedua.

Sebab perbedaan pendapat: dalam hal ini ada dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits masyhur, yaitu sabda Rasulullah SAW:

إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ.

"*Sesungguhnya bilal mengumandangkan adzan di malam hari, maka makan dan minumlah hingga Ibnu Ummi Maktum mengumandangkan adzan.*"[209]

Ibnu Ummi Maktum adalah seorang lelaki buta, dan ia tidak mengmandangkan adzan hingga dikatakan kepadanya "Telah Subuh, telah Shubuh."

Kedua, riwayat dari Ibnu Umar:

أَنَّ بِلاَلاً أَذَّنَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْجِعَ فَيُنَادِيَ أَلاَ إِنَّ الْعَبْدَ قَدْ نَامَ.

[209] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (917, 1918, 2656), Muslim (1092), Abu Daud (1347), At-Tirmidzi (203), An-Nasa`i (2/10), Ibnu Majah (1696), Ahmad (2/9, 57, 62, 123, 386) semuanya dari hadits Ibnu Umar.

"Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan sebelum terbit fajar, lalu Nabi SAW memerintahkannya untuk mengulang, lalu dia berseru, 'Ingatlah sesungguhnya seorang hamba telah tidur'."[210]

Hadits yang dipegang oleh ulama-ulama Hijaz lebih kuat sementara hadits yang dipegang oleh ulama Kufah diriwayatkan oleh Abu Daud, dan dinilai *shahih* oleh banyak ulama, jadi para ulama dalam memahami dua hadits ini menempuh dua cara, *al jam'u* (mengkompromikan bebebrapa hadits), dan *tarjih* (menentukan yang lebih kuat).

Ulama yang menempuh cara *tarjih* adalah ulama-ulama Hijaz, mereka berkata, "Hadits bilal lebih kuat dan wajib diambil."

Adapun ulama yang berusaha untuk mengompromikan adalah ulama Kufah, mereka berkata, "Mungkin saja adzan bilal itu dilakukan jika diragukan terbitnya fajar, karena saat itu matanya agak lemah, sementara adzan Ibnu Ummi Maktum terjadi jika benar-benar telah terbit fajar, cara seperti ini didukung dengan sebuah *atsar* dari Aisyah, dia berkata:

لَمْ يَكُنْ بَيْنَ أَذَانَيْهِمَا إِلاَّ بِقَدَرِ مَا يَهْبِطُ هذَا وَيَصْعُدُ هذَا.

"Jeda waktu antara keduanya hanya seukuran turunnya (yang pertama) dan naiknya (yang kedua)."[211]

Sementara ulama yang mengkompromikan diantara keduanya (maksudnya, mengumandangkan adzan sebelum fajar dan setelahnya), mereka berpegang teguh kepada zhahir riwayat shalat Shubuh secara

---

[210] HR. Abu Daud (532), Abd bin Humaid (782), Ad-Daruquthni (1/244), Ath-Thahawi dalam *Syarh Al Ma'ani Al Atsar* (1/139), dan Al Baihaqi (1/383), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud,* dalam masalah ini pun ada riwayat dari Anas yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/245).

[211] Tambahan ini adalah perkataan Al Qasim bin Muhammad yang meriwayatkannya hadits dari Aisyah:

إِنَّ بِلاَلاً كَانَ يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُؤَذِّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ فَإِنَّهُ لاَ يُؤَذِّنُ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ قَالَ الْقَاسِمُ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَ أَذَانِهِمَا إِلاَّ أَنْ يَرْقَى ذَا وَيَنْزِلَ ذَا

"Sesungguhnya Bilal mengumandangkan adzan di malam hari, lalu Rasulullah saw bersabda: "Makan dan minumlah kalian sehingga Ibnu Ummi Maktum mengumandangkan adzan, karena sesungguhnya dia tidak akan beradzan sehingga terbit fajar", Al Qasim berkata: "Tempo diantara keduanya hanya seukuran naiknya yang kedua dan turunnya yang pertama." HR. Al Bukhari (623), dan Muslim (1092).

khusus (maksudnya, bahwa muadzin pada zaman Rasulullah SAW itu ada dua, Bilal dan Ibnu Ummi Maktum).

Syarat-syarat adzan

Dalam bagian ini ada delapan masalah:

1. Apakah orang yang mengumandangkan adzan harus melakukan iqamah pula ini merupakan salah satu syaratnya?

2. Apakah tidak boleh berbicara saat mengumandangkan adzan termasuk salah satu syaratnya?

3. Apakah mengumandangkan adzan dalam keadaan suci termasuk salah satu syaratnya?

4. Apakah menghadap kiblat termasuk salah satu syaratnya?

5. Apakah berdiri saat mengumandangkan adzan termasuk salah satu syaratnya?

6. Makruhkah adzan orang yang sedang mengendarai kendaraan?

7. Apakah baligh merupakan salah satu syarat beradzan?

8. Apakah tidak boleh mengambil upah bagi muadzin merupakan salah satu syaratnya?

- Seseorang melakuan adzan sementara iqamah dilakukan oleh yang lainnya, dalam masalah ini ulama diberbagai negeri membolehkannya, sementara sebagian dari mereka tidak membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam masalah ini ada dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits Ash-Shada`i, dia berkata,

أَتَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فَلَمَّا كَانَ أَوَانُ الصُّبْحِ أَمَرَنِيْ فَأَذَّنْتُ ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلاَةِ، فَجَاءَ بِلاَلٌ لِيُقِيْمَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَخَا صَدَاءَ أَذَّنَ، وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيْمُ.

"Aku menjumpai Rasulullah SAW, ketika tiba waktu Subuh beliau memerintahkanku untuk mengumandangkan adzan, lalu aku pun melakukannya, kemudian beliau berdiri untuk melakukan shalat, lalu datang Bilal hendak beriqamah, akhirnya Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya saudara Shada` telah mengumandangkan adzan, barangsiapa mengumandangkan adzan maka dialah yang mesti mengumandangkan iqamah.*'"[212]

Kedua, riwayat yang menyatakan bahwa ketika Abdullah bin Zaid diperlihatkan adzan, Rasulullah SAW memerintahkan Bilal untuk mengumandangkan adzan lalu dia melakukannya, kemudian memerintahkan Abdullah bin Zaid untuk mengumandangkan iqamah, lalu dia melakukannya."[213]

Ulama yang menempuh jalan *an-naskh* (penghapusan) berkata, "Hadits Abdullah bin Zaid datang terlebih dahulu, sementara hadits Ash-Shadai datang terakhir."

Adapun ulama yang menempuh jalan *tarjih* (mengunggulkan pendapat yang kuat) menyatakan, "Bahwa hadits Abdullah bin Zaid lebih kuat, sementara hadits Ash-Shada`i diriwayatkan oleh Abdurrahman Al Ifriqi secara menyendiri, padahal dia tidak bisa dijadikan hujjah menurut ulama hadits."

- Adapun perbedaan pendapat mengenai upah bagi muadzin, ini terjadi karena perbedaan persepsi dalam ke-*shahih*-an hadits yang menjelaskannya, yaitu hadits Utsman bin Abdil Ash, dia berkata:

إِنَّ مِنْ آخِرِ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَّخِذَ مُؤَذِّنًا لاَ يَأْخُذُ عَلَى الأَذَانِ أَجْرًا.

---

[212] *Dha'if.* HR. Abu Daud (514), At-Tirmidzi (199), Ibnu Majah (717), Ahmad (4/69), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (5/263) (5286), Ath-Thahawi dalam *Syarh Al Ma'ani Al Atsar* (1/142), Al Baihaqi (1/399) semua hadits ini berasal dari Abdurrahman bin Ziyad Al Ifriqi, walaupun dia disifati dengan kebaikan dirinya akan tetapi hafalannya lemah sehingga tidak bisa dijadikan sandaran jika meriwayatkan secara menyendiri, hadits ini pun dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

[213] Telah dijelaskan *takhrij*-nya, potongan hadits Abdullah bin Zaid.

"Sesungguhnya perkara akhir yang diwasiatkan Rasulullah SAW kepadaku adalah hendaknya aku menjadikan seorang muadzin yang tidak mengambil upah atas adzannya."[214]

- Perbedaan pendapat mengenai syarat-syarat lainnya adalah perbedaan persepsi dalam menganalogikan adzan kepada shalat:

Kelompok ulama yang menganalogikannya kepada shalat, tentu mewajibkan syarat-syarat tersebut, sementara yang tidak mengqiyaskannya tidak mensyaratkannya.

Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Kami telah meriwayatkan dari Abu Wail bin Hajar, dia berkata, 'Yang benar dan merupakan sunah adalah bahwa seseorang harus melakukan adzan sambil berdiri, dan dalam keadaan suci.'[215]

Abu Umar berkata, "Abu Wail termasuk kalangan sahabat, perkataan beliau, 'Sunah' masuk ke dalam musnad dan lebih baik daripada qiyas."

Al Qadhi berkata, "At-Tirmidzi telah meriwayatkan dari Abu Hurairah, sesungguhnya beliau SAW bersabda:

لاَ يُؤَذِّنُ إِلاَّ الْمُتَوَضِّئُ.

"Tidak boleh mengumandangkan adzan kecuali orang memiliki wudhu."[216]

Bacaan orang yang mendengarkan adzan

Para ulama berbeda pendapat tentang bacaan orang yang mendengar adzan:

---

[214] *Shahih.* HR. Abu Daud (531), At-Tirmidzi (209), An-Nasa`i (2/23), dan dalam *Al Kubra* (1636), Ibnu Majah (714), Ahmad (4/21, 217), Al Humaidi (906) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (423), Al Hakim (1/201) diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni dalam *Al Kabir* (IX/8357, 8363, 8376, 8378), dan Al Baihaqi (1/429) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

[215] Sanadnya *munqathi'*. HR. Al Baihaqi (1/392), Ibnu Hajar menguatkannya dalam *At-Talkhish* (1/216), Ad-Daruquthni dalam *Al Afrad* dan Abi Syaikh dalam *Al Adzan.*

[216] *Dha'if.* HR. At-Tirmidzi (200), Al Baihaqi (1/397) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

1. Sebagian ulama menyatakan bahwa dia mengucapkan bacaan yang dikumandangkan oleh muadzin perkalimat sampai akhir.

2. Sebagian yang lainnya berpendapat bahwa ia mengucapkan kalimat yang dikumandangkan oleh muadzin kecuali pada kalimat *hayya 'alal falaah*, dia menjawab *la haula wala quwwata illa billaah.*

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beberapa *atsar* yang saling bertentangan. Seperti riwayat Abu Sa'id Al Khudri, bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ.

"Jika kalian mendengar muadzin, maka ucapkanlah seperti apa yang ia ucapkan."[217]

Sementara dalam hadits Umar bin Al Khaththab,[218] juga hadits Muawiyah,[219] "Bahwa orang yang mendengar adzan jika (muadzin mengumandangkan) kalimat *hayya 'alal falaah*, maka dia mengucapkan *la haula wala quwwata illa billaah.*"

Ulama yang menempuh jalan *tarjih* berpendapat dengan keumuman hadits Abu Sa'id Al Khudri, sementara ulama yang memahami keumuman kepada kekhususan berusaha menggabungkan kedua hadits, ini adalah madzhab Malik bin Anas.

Pasal kedua: Iqamah

Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini pada dua masalah; tentang hukum dan tata caranya.

Mengenai masalah hukum:

1. Ulama fiqih di berbagai negeri berpendapat bahwa iqamah hukumnya sunah mu`akkad bagi orang yang melakukan shalat sendirian atau berjamaah, bahkan lebih kuat daripada hukum adzan.

---

[217] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (611), Muslim (383), Abu Daud (522), At-Tirmidzi (208), An-Nasa'i (2/23), Ibnu Majah (720), Ahmad (3/6, 53, 78, 90), Abdurrazzak (1842), Al Baihaqi (1/408).

[218] *Shahih.* HR. Muslim (385), Abu Daud (527), dan Al Baihaqi (1/408, 409).

[219] *Shahih.* HR. An-Nasa'i (2/25), Ahmad (4/91, 92, 98), dan Ad-Darimi (1/273).

2. Menurut ahlu Zhahir iqamah adalah fardhu, akan tetapi saya tidak mengetahui apakah kefardhuan secara mutlak, atau salah satu fardhu shalat, bedanya adalah jika termasuk pendapat pertama maka shalat tidak batal karena meninggalkannya, sedangkan menurut pendapat kedua maka shalat batal karena meninggalkannya.

3. Ibnu Kinanah salah seorang pengikut Malik berkata, "Jika seseorang meninggalkannya secara sengaja maka shalatnya batal."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah iqamah itu termasuk amalan yang menjelaskan keumuman perintah melakukan shalat dalam sabda Nabi SAW:

صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّي.

"*Lakukanlah shalat sebagaimana kalian melihat aku melakukan shalat.*"[220]

Ataukah iqamah itu termasuk amalan yang dibawa kepada hukum sunah? Sementara zhahir hadits Malik bin Huwairits menunjukkan fardhu, terlepas apakah untuk shalat berjamaah atau shalat fardhu.

Tentang tata cara iqamah:

1. Imam Malik dan Syafi'i berpendapat takbir di permulaan diucapkan dua kali, dan yang setelahnya satu kali-satu kali kecuali ucapan *qad qaamatish-shalaah*, Malik menyatakan satu kali, sementara Syafi'i menyatakan dua kali.

2. Abu Hanifah menyatakan bahwa iqamah itu diucapkan dua kali-dua kali.

3. Adapun riwayat dari Ahmad bin Hanbal boleh melakukannya satu kali atau dua kali-dua kali.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara hadits Anas dengan hadits Abu Laila yang terdahulu, yaitu dalam hadits Anas dijelaskan:

أُمِرَ بِلاَلٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ وَ يُفْرِدَ الإِقَامَةَ، إِلاَّ قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ.

---

[220] *Muttafaq 'Alaihi.* ini adalah potongan hadits Malik bin Al Huwairits dan *takhrij*-nya telah dijelaskan.

"Bilal diperintahkan untuk mengucapkan adzan secara genap, dan iqamah secara ganjil kecuali ucapan *qad qaamatish-shalah*."[221]

Sementara dalam hadits Abu Laila dijelaskan :

أَنَّهُ أَمَرَ بِلاَلاً فَأَذَّنَ مَثْنَى، وَأَقَامَ مَثْنَى.

"Bahwa Rasulullah SAW memerintahkan Bilal untuk adzan, lalu dia melakukannya dua kali-dua kali, dan iqamah dua kali-dua kali."[222]

Jumhur ulama menetapkan tidak adanya adzan dan iqamah bagi kaum wanita.

Sementara Malik berkata, "Jika mereka mengumandangkan iqamah maka hal itu adalah kebaikan."

Syafi'i berkata, "Jika mereka mengumandangkan adzan dan iqamah maka hal itu adalah kebaikan."

Ishaq berkata, "Bahwa mereka harus mengumandangkan iqamah dan adzan," dan diriwayatkan dari Aisyah bahwa ia melakukan adzan dan iqamah sebagaimana diutarakan oleh Al Mundziri.

Perbedaan pendapat kembali kepada perbedaan persepsi apakah seorang wanita bisa menjadi imam? Ada pendapat yang menyatakan pada dasarnya kaum wanita seperti lelaki dalam segenap ibadah kecuali jika datang dalil yang mengkhususkannya?

Bab III

Masalah Kiblat

Kaum muslimin sepakat bahwa menghadap kiblat merupakan salah satu syarat sahnya shalat, berdasarkan firman Allah SWT:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ

"*Dan dari mana saja kamu (keluar), Maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 150).

---

[221] Takhrijnya telah dijelaskan sebelumnya.
[222] Takhrijnya telah dijelaskan sebelumnya.

Jika seseorang bisa melihat ka'bah maka yang wajib baginya adalah langsung menghadap ka'bah, tak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Masalahnya adalah jika Ka'bah tidak terlihat oleh mata, para ulama berbeda pendapat dalam dua perkara:

Pertama, apakah yang wajib itu tepat menghadap ka'bah atau cukup dengan menghadap ke arahnya saja?

Kedua, apakah kewajibannya itu mesti benar-benar tepat ataukah cukup dengan ijtihad?

Masalah pertama: Apakah yang wajib itu menghadap ka'bah atau ke arah ka'bah?

Sebagian ulama berpendapat bahwa yang wajib adalah menghadap tepat kiblat, sementara yang lainnya cukup dengan hanya menghadap arah kiblat.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mengenai firman Allah SWT:

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ

"*Maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 150)

Apakah dalam ayat tersebut ada redaksi yang dibuang, atau tidak ada sehingga memahami ungkapan secara hakiki?

Kelompok ulama yang menyatakan adanya kalimat yang dibuang, mereka berpendapat bahwa yang wajib hanyalah arah, sementara ulama yang tidak menyatakan adanya kalimat yang dibuang, mereka berkata, "Yang wajib adalah menghadap kiblat itu sendiri."

Mestinya sebuah redaksi dipahami secara makna hakiki sehingga datang dalil yang membawanya kepada makna majazi.

Ada pernyataan bahwa dalil adanya kalimat yang dibuang adalah sabda Nabi SAW:

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ إِذَا تَوَجَّهَ نَحْوَ الْبَيْتِ.

"*Antara timur dan barat itu ada kiblat, jika seseorang mengarahkan (badannya) ke kiblat.*"[223]

Mereka berkata, "Demikian pula kesepakatan kaum muslimin membuat shaf panjang di luar Ka'bah menunjukkan bahwa yang wajib bukan menghadap ka'bah itu sendiri." (maksudnya jika ka'bah tidak bisa dilihat).

Menurut saya: Seandainya yang wajib itu adalah menghadap ka'bah itu sendiri maka akan menjadi sebuah kesulitan padahal Allah telah berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"*Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*" (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Sesungguhnya menghadap ka'bah itu sendiri tidak bisa dicapai kecuali dengan bantuan ilmu ukur dan teropong, tidak mungkin hanya dengan menggunakan ijtihad, padahal kita tidak dibebankan menggunakan ilmu ukur atau teropong jika berijtihad dengan mengukur panjang dan lebarnya suatu negeri.

Masalah kedua: Ijtihad dalam menentukan arah kiblat

Apakah orang yang berijtihad dalam menentukan arah kiblat harus tepat atau hanya sekedar ijtihad? Sehingga kita bisa menetapkan jika kefardhuannya adalah ketepatan maka seseorang wajib mengulang shalatnya jika mengetahui bahwa dia tidak menghadap ke arah kiblat, lalu jika kita menyatakan bahwa yang wajib hanya sekedar ijtihad maka

---

[223] HR. Al Bahaqi (2/9) secara *marfu'*, dan dibawakan dengan lafazh:

مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ.

"*Antara timur dan barat itu ada kiblat.*"

Dari hadits Ibnu Umar secara *marfu'* yang diriwayatkan oleh Ibnu Al Ja'd (2405), Ad-Daruquthni (1/270, 271), Al Hakim (1/205), Al Baihaqi (2/9) dalam masalah ini pun ada hadits dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (342, 344), Ibnu Majah (1011), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (794), hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

dalam kasus di atas dia tidak wajib mengulang shalat, padahal sebelumnya dia telah melakukan shalat berdasarkan ijtihadnya.

1. Imam Syafi'i menyatakan bahwa yang wajib adalah ketepatan, jadi, jika nyata-nyata ia telah melakukan shalat tidak ke arah kiblat, maka dia wajib mengulang shalatnya.

2. Imam Malik dan Abu Hanifah berpendapat tidak mesti mengulang jika shalatnya telah berlalu, selama dia tidak melakukannya secara sengaja atau selama dia melakukannya dengan ijtihad, hanya saja Malik memberikan anjuran untuk mengulangnya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara qiyas dengan *atsar*, demikian pula perbedaan dalam penilaian ke-*shahih*-an *atsar* yang menjelaskannya.

Qiyas di sini maksudnya adalah menganalogikakan arah kepada waktu shalat, tentang masalah waktu mereka sepakat bahwa kewajibannya tepat waktu, jadi, jika seseorang melakukan shalat sebelum masuk waktu maka ia wajib mengulang shalat, kecuali sebuah pendapat *syadz* yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Asy-Sya'bi, demikian pula apa yang diriwayatkan oleh Imam Malik bahwa jika seorang musafir melakukan shalat Isya sebelum terbenam *syafaq* (sinar merah) karena tidak tahu, kemudian dia mengetahui telah melakukan shalat sebelum masuk waktunya maka shalatnya itu sah, sisi kesamaannya adalah yang ini batasan waktu, sementara arah adalah batasan tempat.

Atsar dalam masalah ini adalah hadits Amir bin Rabi'ah, dia berkata:

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي لَيْلَةٍ ظَلْمَاءَ فِي سَفَرٍ، فَخَفِيَتْ عَلَيْنَا الْقِبْلَةُ، فَصَلَّى كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا إِلَى وَجْهِهِ وَعَلَّمْنَا، فَلَمَّا أَصْبَحْنَا فَإِذَا نَحْنُ قَدْ صَلَّيْنَا إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ، فَسَأَلْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَضَتْ صَلاَتُكُمْ.

"Kami pernah bersama Rasulullah SAW pada satu malam yang gelap dalam sebuah perjalanan, maka kiblatpun tampak samar bagi kami, akhirnya masing-masing melakukan shalat ke satu arah, dan kami meletakkan sebuah tanda, tatkala Subuh tiba ternyata kami melakukan

shalat bukan ke arah kiblat, lalu kami pun bertanya kepada Rasulullah SAW, beliau pun bersabda, *'Shalat kalian telah berlalu'*."[224]

Lalu turunlah firman Allah SWT:

وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ

"*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah.*" (Qs. Al Baqarah [2]:115)

Dengan ulasan di atas jelaslah bahwa ayat ini *muhkamah* (pasti), dan berlaku bagi seseorang yang melakukan shalat bukan ke arah kiblat karena tidak tahu, lalu dia mengetahui hal tersebut setelahnya.

Sementara jumhur ulama menyatakan bahwa ayat ini *dinaskh* (dihapus) dengan firman Allah SWT:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ

"*Dan dari mana saja kamu (keluar), Maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram.*" (Qs. Al Baqarah [2] : 150).

Ulama yang tidak menganggap *shahih atsar* di atas, mereka mengqiyaskan batasan arah dengan batasan waktu.

Sementara ulama yang menganggap *shahih atsar* di atas menyatakan bahwa shalat yang telah dilakukannya tidak batal.

Dalam pembahasan ini ada sebuah masalah yang sangat terkenal, yaitu shalat di dalam ka'bah:

Masalah ketiga: Shalat di dalam ka'bah

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini

1. Melarang secara mutlak.
2. Membolehkan secara mutlak.
3. Membedakan antara shalat wajib dan sunnah.

---

[224] *Hasan.* HR. At-Tirmidzi (245, 2957), Ath-Thayalisi (1145), Ad-Daruquthni (1/272), Al Baihaqi (2/11) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara berbagai *atsar*, dan perbedaan persepsi pada sebuah pertanyaan bagi seseorang yang shalat menghadap ke salah satu temboknya dari dalam, apakah orang tersebut termasuk menghadap kiblat sebagaimana dilakukan dari luar?

Ada dua *atsar* tsabit yang menjelaskan hal ini:

Pertama, hadits Ibnu Abbas, beliau berkata:

لَمَّا دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ دَعَا فِي نَوَاحِيهِ كُلِّهَا وَلَمْ يُصَلِّ حَتَّى خَرَجَ مِنْهُ فَلَمَّا خَرَجَ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ فِي قُبُلِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ هَذِهِ الْقِبْلَةُ.

"Ketika Nabi SAW masuk ka'bah, beliau berdo'a di semua sudutnya, akan tetapi beliau tidak melakukan shalat hingga keluar darinya, setelah keluar beliau melakukan shalat dua rakaat ke arah ka'bah seraya bersabda, '*Inilah kiblat*'."[225]

Kedua, hadits Abdullah bin Umar:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْكَعْبَةَ وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَعُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ وَبِلَالُ بْنُ رَبَاحٍ، فَأَغْلَقَهَا عَلَيْهِ وَمَكَثَ فِيهَا، فَسَأَلْتُ بِلَالًا حِينَ خَرَجَ مَاذَا صَنَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَقَالَ: جَعَلَ عَمُودًا عَنْ يَسَارِهِ وَعَمُودًا عَنْ يَمِينِهِ وَثَلَاثَةَ أَعْمِدَةٍ وَرَاءَهُ ثُمَّ صَلَّى.

"Bahwa Rasulullah SAW masuk ke dalam Ka'bah bersama Usamah bin Zaid, Utsman bin Thalhah, dan Bilal bin Rabah, lalu beliau menguncinya dan berdiam di sana, ketika Bilal keluar aku bertanya kepadanya, 'Apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW?' dia menjawab, 'Menancapkan satu tongkat di sebelah kiri, satu tongkat di sebelah kanan, dan tiga tongkat di belakangnya kemudian beliau melakukan shalat'."[226]

---

225 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (398), Muslim (1331), An-Nasa'i (5/2190), dan dalam *Al Kubra* (3896), dan Ahmad (1/283, 311).

226 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (505), Muslim (13291), Abu Daud (2023, 5025) An-Nasa'i (2/63) (5/216), Ahmad (2/23, 55), dan Al Baihaqi (2/326, 327)

Kelompok ulama yang menempuh jalan penghapusan (naskh) atau *tarjih*, memiliki dua pilihan, yaitu melarangnya secara mutlak jika menguatkan hadits Ibnu Abbas, atau membolehkannya secara mutlak jika menguatkan hadits Ibnu Umar.

Sementara kelompok ulama yang berusaha mengkompromikan dua hadits tersebut, mereka memahami hadits Ibnu Abbas untuk shalat fardhu, dan hadits Ibnu Umar untuk shalat sunah.

Sebenarnya sulit mengkompromikan kedua hadits di atas, karena dua rakaat yang beliau lakukan di luar ka'bah, tepatnya ketika Rasulullah SAW bersabda, "*Ini adalah kiblat*" adalah shalat sunah.

Lalu kelompok ulama yang menggugurkan kedua *atsar* lantaran adanya kontradiksi terbagi dua:

1. Ulama yang memandang berlakunya hukum (*istishab*) ijma' sampai ada dalil yang membuktikan, mereka berpendapat tidak dibenarkan melakukan shalat dalam ka'bah secara mutlak.

2. Ulama yang tidak memandang berlakunya hukum ijma', mereka melakukan pertimbangan kembali, apakah orang yang melakukan shalat dalam ka'bah termasuk menghadap kiblat? jika dia menamakannya kiblat maka diperbolehkan shalat di dalamnya, dan yang tidak menamakannya kiblat– dan inilah pendapat yang lebih jelas – tidak membolehkan shalat di dalamnya.

Masalah keempat: *Sutrah* (pembatas) di hadapan orang yang melakukan shalat

Para ulama sepakat dianjurkan menggunakan *sutrah* yang diletakkan antara orang yang melakukan shalat dan kiblat, shalat sendiri atau sebagai imam, hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW:

إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤَخَّرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ.

"*Jika salah seorang diantara kalian meletakan seperti sandaran pelana di hadapannya, maka lakukanlah shalat.*"[227]

---

[227] *Shahih.* HR. Muslim (499), Abu Daud (685), At-Tirmidzi (335), Ahmad (1/162), dan Ath-Thayalisi (231).

Mereka berbeda pendapat jika menggunakan garis saat tidak mendapatkan *sutrah* (pembatas):

1. Jumhur menyatakan tidak boleh menggunakan garis.
2. Ahmad bin Hanbal boleh menggunakan garis di hadapannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam penilaian *shahih* tidaknya hadits tentang garis, *atsar* tersebut diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَلْيَنْصِبْ عَصًا، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ عَصًا فَلْيَخْطُطْ خَطًّا، وَ لاَ يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ.

"Jika salah seorang diantara kalian melakukan shalat, maka letakanlah sesuatu di hadapannya, jika tidak ada maka tancapkanlah tongkat, jika tidak ada tongkat maka buatlah garis, dengannya dia tidak terganggu oleh orang yang melintas di hadapannya."[228]

Diriwayatkan oleh Abu Daud, Ahmad bin Hanbal menilainya *shahih*, sementara Syafi'i tidak menilainya *shahih.*

Telah diriwayatkan pula, "Bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat tanpa menggunakan *sutrah.*"[229] Demikian pula sebuah hadits yang menjelaskan bahwa Nabi SAW pernah membawa tongkat (yang dijadikan sebagai *sutrah*).[230]

Bab IV

Menutup Aurat dan Pakaian dalam Shalat

Bab ini terbagi kepada dua pasal:

---

[228] *Dha'if.* HR. Abu Daud (6889), Ibnu Majah (943), Ahmad (2/249, 254, 266), Abdurrazzak (2286) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (811, 812), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/270, 271) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

[229] *Dha'if.* HR. Abu Daud (819), An-Nasa'i (2/65), Ahmad (1/211) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

[230] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (494, 498, 972), Muslim (501), Abu Daud (687), dan Ahmad (2/13, 18) semuanya dari hadits Ibnu Umar.

Pasal pertama: Menutup aurat

Para ulama sepakat bahwa menutup aurat hukumnya wajib secara mutlak, lalu mereka berbeda pendapat apakah menutup aurat termasuk syarat sahnya shalat? Demikian pula mereka berbeda pendapat mengenai batasan aurat laki-laki dan wanita.

Masalah pertama: Apakah menutup aurat merupakan syarat sahnya shalat?

1. Zhahir madzhab Imam Malik menetapkan bahwa menutup aurat termasuk sunah dalam shalat.

2. Sementara Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat bahwa menutup aurat termasuk kefardhuan shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi diantara berbagai *atsar*, dan perbedaan persepsi dalam memahami firman Allah SWT:

يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ

"*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 31)

Apakah perintah dalam ayat tersebut menunjukkan wajib atau sunah?

Ulama yang menetapkan hukum wajib berkata, "Yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah menutup aurat." Mereka berhujjah bahwa sebab turun ayat adalah ketika itu ada seorang wanita yang melakukan thawaf sambil telanjang, dan berkata:

الْيَوْمَ يَبْدُو بَعْضُهُ أَوْ كُلُّهُ وَمَا بَدَا مِنْهُ فَلاَ أُحِلُّهُ

Sekarang telah nampak sebagian atau seluruhnya, apa saja yang nampak darinya tidak aku halalkan.

Lalu turunlah ayat tersebut, dan Nabi SAW memberikan perintah agar tidak ada seorang musyrik pun yang melakukan thawaf juga tidak boleh seorang wanita melakukannya sambil telanjang.[231]

---

[231] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1622), dan Muslim (1347).

Sementara yang memahaminya sebagai sunah, mereka menyatakan bahwa yang dimaksud perhiasan adalah segala yang nampak, berupa selendang dan pakaian indah lainnya.

Mereka memperkuat pendapatnya dengan sebuah hadits berikut ini:

كَانَ رِجَالٌ يُصَلُّونَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَاقِدِي أُزْرِهِمْ عَلَى أَعْنَاقِهِمْ كَهَيْئَةِ الصِّبْيَانِ وَيُقَالُ لِلنِّسَاءِ لَا تَرْفَعْنَ رُءُوسَكُنَّ حَتَّى يَسْتَوِيَ الرِّجَالُ جُلُوسًا

"Ada sekelompok lelaki yang melakukan shalat bersama Nabi SAW dengan melipatkan kain mereka ke leher seperti anak kecil, dan dikatakan kepada kaum wanita, 'Janganlah kalian mengangkat kepala kalian hingga kaum lelaki tersebut benar-benar duduk'."[232]

Mereka berkata, "Karena itulah orang yang tidak memiliki sesuatu yang dapat menutup auratnya tidak diperselisihkan bahwa dia boleh melakukan shalat." Padahal mereka berbeda pendapat mengenai orang yang tidak dalam keadaan suci, bolehkah ia melakukan shalat?

Masalah kedua: Aurat laki-laki

Mengenai batasan aurat laki-laki:

1. Imam Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa batasan aurat laki-laki adalah antara pusar dan lutut, demikian pula pendapat Abu Hanifah.

2. Ulama yang lainnya berpendapat bahwa batasan aurat laki-laki adalah qubul dan dubur.

Sebab perbedaan pendapat: Dua *atsar* yang saling bertentangan, padahal keduanya *shahih*:

Pertama, hadits Jarhad, bahwa Nabi SAW bersabda:

الْفَخِذُ عَوْرَةٌ

[232] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (362, 814, 1215), dan Muslim (441), Abu Daud (630), Ahmad (5/331), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (764) dan Ath-Thabrani (5964, 5937).

"*Paha adalah aurat.*"[233]

Kedua, hadits Anas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَسَرَ عَنْ فَخِذِهِ وَهُوَ جَالِسٌ مَعَ أَصْحَابِهِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW pernah menyingkap bagian pahanya, sementara beliau sedang duduk-duduk bersama para sahabatnya."[234]

Al Bukhari berkata, "Hadits Anas lebih kuat sanadnya, sementara hadits Jarhad lebih hati-hati."

Ulama yang lain berpendapat, "Bahwa aurat laki-laki adalah dubur, kemaluan dan paha."

Masalah ketiga: Aurat wanita

Tentang aurat wanita:

1. Mayoritas ulama berpendapat bahwa semua tubuh wanita adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa telapak kaki wanita bukanlah aurat.

3. Abu Bakar bin Abdirrahman dan Ahmad berpendapat bahwa semua tubuh wanita adalah aurat.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya berbagai kemungkinan yang timbul dalam ayat berikut ini:

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

"*Janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya.*" (Qs. An-Nuur [24]: 31).

---

233 *Shahih.* HR. Abu Daud (4014), At-Tirmidzi (2795, 2797, 2798), Ahmad (3/478, 479), Al Humaidi (857, 858), Ad-Daruquthni (1/224), Ath-Thabrani (2138, 2140), Al Baihaqi (2/228), dalam masalah ini pun ada hadits Muhammad bin Jahsy yang diriwayatkan oleh Ahmad (5/290), Ath-Thabrani (19/550, 551, 552), Al Baihaqi (2/228), dan dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Abd bin Humaid dalam *Al Muntakhab* (640), dan Al Baihaqi (2/228) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

234 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (371, 610, 947, 2228, 2235, 2889, 2893, 2943), Muslim (1365), dan An-Nasa'i (6/131).

Apakah yang dimaksud dengan pengecualian dalam ayat anggota tertentu, atau yang mesti nampak?

Ulama yang berpendapat bahwa yang dikecualikan dari ayat tersebut adalah segala anggota yang mesti nampak saat bergerak, mereka berkata, "Semua tubuh wanita adalah aurat." Mereka pun berdalil dengan firman Allah SWT:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

"*Hai nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin....*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 59).

Lalu ulama yang menyatakan bahwa yang dikecualikan dalam ayat adalah anggota tubuh yang biasa terbuka (terlihat), yaitu wajah dan dua telapak tangan, mereka berpendapat bahwa keduanya bukan aurat, keadaan wanita yang terbuka wajahnya saat melakukan haji dijadikan sebagai penguat bagi pendapatnya.

Pasal kedua: Pakaian yang bisa dikenakan untuk melakukan shalat

Dasar pembahasan ini adalah firman Allah SWT:

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ

"*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 31)

Demikian pula larangan yang berhubungan dengan berbagai macam model pakaian yang dikenakan saat menunaikan shalat. Karena hal itu merupakan kesepakatan para ulama —menurut yang saya duga— bahwa pakaian yang dilarang saat menunaikan shalat adalah baju minim yang tidak menutup pundaknya, atau mengenakan pakaian sementara bagian kemaluannya tidak tertutup, semua ini sebagai tindakan preventif agar auratnya tidak terbuka. Saya pun tidak mengetahui ada seseorang yang berpendapat, "Tidak boleh menunaikan shalat dengan berpakaian demikian sekalipun auratnya tidak terbuka, bahkan jika kita berpijak kepada ushul ahlu zhahir maka shalat tetap wajib baginya."

Para ulama sepakat bahwa seorang lelaki boleh melakukan shalat hanya dengan mengenakan satu baju, dalilnya adalah sabda Nabi SAW saat ditanya, "Bolehkah seseorang melakukan shalat dengan satu baju?" beliau menjawab:

أَوَ لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ

"*Bukankah setiap kalian memiliki dua baju?*"[235]

Para ulama berbeda pendapat tentang seorang lelaki yang melakukan shalat dengan punggung dan perut terbuka:

1. Jumhur menyatakan boleh melakukan shalat dalam keadaan demikian, karena punggung dan perut tidak termasuk aurat.

2. Ulama yang lainnya mengeluarkan pendapat *syadz*, mereka berkata, "Tidak boleh melakukan shalat dengan kondisi demikian karena adanya larangan dari Nabi SAW terhadap seseorang yang melakukan shalat dengan satu baju sementara pundaknya terbuka, dan berpegang teguh dengan kewajiban dalam firman Allah SWT:

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ

"*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 31)

Jumhur ulama sepakat bahwa pakaian yang mencukupi bagi seorang wanita dalam shalat adalah baju kurung dan kerudung, hal itu berdasarkan sebuah riwayat dari Ummu Salamah:

أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاذَا تُصَلِّي فِيهِ الْمَرْأَةُ ؟ فَقَالَ فِي الْخِمَارِ وَالدِّرْعِ السَّابِغِ الَّذِي غَيَّبَتْ ظُهُورَ قَدَمَيْهَا.

"Bahwa dia bertanya kepada Rasulullah SAW, pakaian apa yang harus dikenakan wanita saat melakukan shalat?" Rasulullah bersabda, "*Kerudung dan baju kurung yang bisa menutupi kedua telapak kakinya.*"[236]

---

[235] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (358), Muslim (515), Abu Daud (625), An-Nasa`i (2/69), dan Ahmad (2/285, 245) dari hadits Abu Hurairah.

[236] *Dha'if.* HR. Abu Daud (640), Malik dalam *Al Muwaththa`* (324), Ad-Daruquthni (2/62) dan dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/250), diriwayatkan pula

Demikian pula berdasarkan sebuah riwayat dari Aisyah dari Nabi SAW, beliau bersabda:

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ حَائِضٍ إِلاَّ بِخِمَارٍ.

"Allah tidak menerima shalat wanita yang sudah haid (baligh) kecuali dengan mengenakan kerudung."[237]

Diriwayatkan pula dari Aisyah, Maimunah, dan Ummu Salamah, mereka semua memfatwakan demikian, mereka semua berkata, "Jika seorang wanita melakukan shalat dengan aurat yang terbuka, maka dia wajib mengulangnya pada waktu shalat tersebut atau setelahnya." Kecuali Imam Malik, dia berkata, "Bahwa wajib mengulangnya hanya dalam waktunya."

Jumhur ulama menyatakan bahwa seorang hamba sahaya boleh melakukan shalat dengan kondisi kepala dan kaki terbuka, sementara Hasan Al Bashri mewajibkannya, adapun Atha` menganjurkannya.

Sebab perbedaan pendapat berpijak dari sebuah pertanyaan apakah dalil yang ditujukan kepada satu jenis berlaku untuk orang merdeka dan hamba sahaya, atau hanya ditujukan kepada orang merdeka?

Para ulama berbeda pendapat mengenai seorang lelaki yang melakukan shalat dengan mengenakan pakaian dari sutera:

1. Sebagian ulama membolehkannya.
2. Sebagian yang lainnya tidak membolehkannya.
3. Sementara sebagian ulama yang lainnya lagi menganjurkan untuk mengulanginya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah meninggalkan sesuatu yang dilarang secara mutlak merupakan syarat sah shalat?

Ulama yang berpendapat bahwa meninggalkannya merupakan syarat, mereka menyatakan bahwa shalat tersebut tidak sah.

---

oleh Al Baihaqi (2/232, 233) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if* Abu Daud.

237 *Shahih.* HR. Abu Daud (641), At-Tirmidzi (377), Ibnu Majah (655), Ahmad (6/150, 218, 259) dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1711/*Al Ihsan*), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/233) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Ulama yang menyatakan bahwa dia berdosa akan tetapi shalatnya sah, mereka berkata, "Bukan merupakan syarat sah shalat seperti thaharah yang merupakan syaratnya."

Masalah ini sama dengan pembahasan shalat di atas tanah hasil rampasan, dan perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah masyhur.

Bab V

Disyaratkannya Suci

Tentang suci dari najis, para ahli fikih yang berpendapat bahwa suci dari najis adalah sunah mu`akkadah, mereka tidak mungkin berpendapat bahwa suci dari najis adalah kefardhuan shalat, atau syarat sahnya shalat.

Sementara ulama yang menyatakan bahwa suci dari najis hukumnya wajib secara mutlak bisa saja berkata, "Bahwa suci dari najis adalah kefardhuan shalat, dan mungkin pula tidak."

Abdul Wahab menceritakan dua pendapat dari madzhab Malik:

Pertama, menghilangkan najis adalah syarat sahnya shalat jika sanggup dan ingat.

Kedua, menghilangkan najis bukanlah syarat sahnya shalat.

Riwayat yang menyatakan bahwa bersuci dari najis merupakan syarat sama sekali tidak merusak pendapat masyhur dalam madzhab Imam Malik yang menyatakan bahwa membasuh najis adalah sunah mu`akkadah.

Justru riwayat tersebut merusak pendapat yang menyatakan wajib jika ingat dan sanggup, masalah ini telah dibahas sebelumnya dalam kitab thaharah, dalam pembahasan tersebut bisa diketahui sebab-sebab perbedaan pendapat, yang berhubungan dengan pembahasan di sini hanyalah hal berikut:

Apakah kefardhuan secara mutlak yang terjadi pada shalat bisa menjadi kewajiban shalat?

Yang benar adalah bahwa pekerjaan yang diperintahkan secara mutlak tidak selamanya menjadi syarat sahnya amalan lain yang diwajibkan kecuali karena ada faktor lainnya, demikian pula larangan

secara mutlak tidak selamanya menjadi syarat sahnya perbuatan dengan ditinggalkan kecuali jika ada faktor lain.

Bab VI

Tempat-Tempat yang Tidak Boleh Digunakan untuk Shalat

Tentang tempat yang boleh digunakan untuk menunaikan shalat, para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama ada yang membolehkan melakukan shalat di tempat mana saja yang tidak ada najisnya.

2. Sebagian ulama lainnya ada yang memberikan pengecualian tujuh tempat, yaitu tempat sampah, tempat penyembelihan, kuburan, tengah jalan, WC, kandang unta, dan di atas ka'bah.

3. Ulama yang hanya mengecualikan kuburan.

4. Ulama yang mengecualikan kuburan dan wc.

5. Ulama yang memakruhkan shalat di tempat-tempat yang dilarang akan tetapi tidak menjadikannya batal, ini adalah salah satu riwayat dari imam Malik, ada juga riwayat dari beliau yang menyatakan boleh, dan ini adalah riwayat Abul Qasim.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara berbagai *atsar* dalam masalah ini, jelasnya ada dua hadits yang disepakati dan dua hadits yang diperdebatkan.

Hadits yang disepakati adalah, sabda beliau SAW:

أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي.... وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْنِي الصَّلاَةُ صَلَّيْتُ.

"Aku telah diberikan lima hal yang tidak diberikan kepada seorang nabi pun sebelumku....dan tanah dijadikan masjid juga penyuci bagiku, dimana saja datang waktu shalat maka aku melakukan shalat di sana."[238]

Demikian pula sabda beliau SAW:

---

[238] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (335, 37, 3122), Muslim (521), An-Nasa'i (1/209), Ahmad (3/304), Al Baihaqi (1/22) semuanya dari hadits Jabir bin Abdillah.

اجْعَلُوا مِنْ صَلاَتِكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ، وَلاَ تَتَّخِذُوهَا قُبُورًا.

"Lakukanlah sebagian shalat kalian di dalam rumah, dan janganlah kalian menjadikannya sebagai kuburan."[239]

Sementara hadits yang dipertentangkan adalah:

Pertama, riwayat yang menyatakan:

أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ، فِي الْمَزْبَلَةِ، وَالْمَجْزَرَةِ، وَالْمَقْبَرَةِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَفِي الْحَمَّامِ، وَفِي مَعَاطِنِ الإِبِلِ، وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللهِ.

"Bahwa Nabi SAW melarang shalat pada tujuh tempat; tempat sampah, tempat penyembelihan, pekuburan, tengah jalan, di wc, kandang unta, dan di atas ka'bah."[240] (HR. At-Tirmidzi)

Kedua, riwayat yang menyatakan bahwa beliau bersabda:

صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلاَ تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الإِبِلِ.

"Lakukanlah shalat di kandang kambing, dan janganlah kalian melakukannya di kandang unta."[241]

Lalu para ulama dalam memahami hadits ini menempuh tiga cara:

Pertama, ulama yang menempuh jalan *naskh* dan *tarjih.*

Kedua, ulama yang membawa makna khusus kepada yang umum.

Ketiga, ulama yang mengkopromikan dalil-dalil.

---

239 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (432), Muslim (77), Abu Daud (1043, 1448), at-Tumudzi (451), An-Nasa'i (3/197) Ahmad (2/6, 16, 122), semuanya dari hadits Ibnu Umar.

240 *Dha'if.* HR. At-Tirmidzi (346), Ibnu Majah (746), Abd bin Humaid (765), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/383) dari hadits Ibnu Umar, dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi,* dalam masalah ini pun ada hadits dari Umar yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (747), dan dari Abdullah bin Amru yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi (2/329)

241 *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (348, 349), Ibnu Majah (768), Ahmad (2/451, 491), Ad-Darimi (1/323), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (795), dan Ibnu Hibban (1384, 1700, 1701) dan diriwayatkan oleh Al Baihaqi (2/449) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Ulama yang menempuh jalan *tarjih* mengambil hadits yang masyhur, yaitu sabda Nabi SAW:

وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.

"*Dan tanah dijadikan masjid juga penyuci bagiku.*"

Mereka berkata, "Hadits ini menghapus hadits-hadits yang lainnya, karena ia merupakan keutamaan Nabi SAW, yang tidak mungkin dihapus."

Sementara ulama yang membawa hadits yang khusus kepada hadits yang bersifat umum, mereka berkata, "Hadits yang membolehkan bersifat umum, sementara hadits yang menunjukkan larangan bersifat khusus, karena itu makna khusus mesti dibawa kepada yang umum."

Diantara mereka ada yang memberikan pengecualian pada tujuh tempat.

Adapun ulama yang memberikan pengecualian pada WC dan kuburan, mereka berkata, "Inilah yang tetap dari Nabi SAW, karena keduanya telah diriwayatkan secara menyendiri."

Ada juga yang memberikan pengecualian pada pekuburan saja seperti dijelaskan hadits terdahulu.

Adapun ulama yang berusaha menyatukan antara berbagai hadits, dan tanpa membuat pengecualian, mereka berkata, "Hadits-hadits larangan mengandung hukum makruh, sementara yang pertama menunjukan boleh."

- Para ulama berbeda pendapat dalam hal melakukan shalat di tempat ibadah orang yahudi dan gereja.

1. Sebaian ulama memakruhkannya.

2. Sebagian lainnya membolehkannya.

3. Ada pula ulama yang membedakan antara ada gambar dan tidak, ini adalah madzhab Ibnu Abbas berdasarkan perkataan Umar:

لاَ تَدْخُلْ كَنَائِسَهُمْ مِنْ أَجْلِ التَّمَاثِلِ

"Janganlah kalian masuk ke dalam gereja-gereja mereka karena patung-patung."

Sementara alasan bagi orang yang memakruhkannya beralasan najis dan bukan karena gambar.

- Para ulama bersepakat bolehnya shalat di atas tanah, dan berbeda pendapat tentang melakukan shalat di atas permadani dan hal lainnya yang biasa diduduki:

1. Jumhur ulama memperbolehkan shalat di atas tikar dan hal serupa yang biasa tumbuh di atas tanah.

2. Sebagian ulama memakruhkannya, ini adalah madzhab Malik bin Anas.

Bab VII

Berbagai hal yang Harus Ditinggalkan dalam Shalat

Kaum muslimin bersepakat bahwa larangan-larangan yang ada di dalam shalat bisa berupa ucapan atau perbuatan.

Yang termasuk perbuatan adalah segala macam perbuatan mubah yang bukan termasuk amalan shalat, kecuali membunuh kalajengking dan ular saat dalam shalat, mereka berbeda pendapat dalam masalah tersebut karena adanya *atsar* yang kontradiksi dengan qiyas, dan setahu kami mereka bersepakat bolehnya melakukan perbuatan ringan.

Yang termasuk perkataan adalah segala perkataan yang tidak termasuk amalan shalat, para ulama pun sepakat bahwa perkataan bisa membatalkan shalat, dengan dalil firman Allah SWT:

وَقُوْمُوا لله قَانِتِيْنَ

"*Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238)

Demikian pula berdasarkan sabda Nabi SAW:

إِنَّ اللهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ وَإِنَّ اللهَ جَلَّ وَعَزَّ قَدْ أَحْدَثَ مِنْ أَمْرِهِ أَنْ لاَ تَكَلَّمُوا فِي الصَّلاَةِ.

"Sesungguhnya Allah mengeluarkan perintah sekehendak-Nya, dan sesungguhnya Allah telah mengeluarkan perintah-Nya janganlah kalian berbicara dalam shalat."[242]

Ini adalah hadits Ibnu Mas'ud. Sementara hadits Zaid bin Arqam, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda:

كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنُهِينَا عَنِ الْكَلَامِ.

"Dulu kami pernah berbincang-bincang dalam shalat, hingga turunlah firman Allah *'Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'* lalu kami diperintahkan untuk diam dan dilarang berbicara."[243]

Juga hadits Muawiyah bin Hakam As-Sulami, aku mendengar Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ صَلَاتَنَا لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ

"Sesungguhnya shalat kita tidak layak dicampuri perkataan manusia, ia hanyalah tasbih, takbir dan bacaan Al Qur`an."[244]

Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam dua hal:

Pertama, hukum orang yang berbicara karena lupa.

Kedua, jika seseorang sengaja berbicara untuk memperbaiki orang lain.

1. Al Auza'i mengeluarkan pendapat *syadz*-nya, dia berkata, "Barangsiapa berbicara dalam shalat untuk menyelamatkan jiwa atau untuk urusan besar, maka ia boleh meneruskan shalatnya."

---

242 *Hasan.* HR. Abu Daud (924), An-Nasa`i (3/19), Ahmad (1/435, 463), Al Humaidi (94), Abdurrazzak (3594), Ath-Thayalisi (245), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (10121, 10122, 10123), dan Al Baihaqi (2/248).

243 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1200, 4534), Muslim (539), Abu Daud (949), At-Tirmidzi (405) (2986), dan Ahmad (4/368).

244 *Shahih.* HR. Muslim (537), Abu Daud (930), Ahmad (5/447, 448), Ath-Thayalisi (1105), Ad-Darimi (1/422), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (212), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (19/401, 402), dan Al Baihaqi (1/198) (2/249, 250, 360).

2. Yang masyhur dari madzhab imam Malik adalah sesungguhnya berbicara secara sengaja karena ingin memperbaiki orang lain tidak membatalkan shalat.

3. Imam Syafi'i berpendapat bahwa berbicara bisa membatalkan shalat kecuali jika lupa.

4. Abu Hanifah berkata, "Berbicara itu bisa membatalkan shalat bagaimana pun bentuknya."

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara hadits-hadits di atas. Hal itu karena hadits-hadits terdahulu menunjukkan haramnya bicara secara umum, sementara hadits Abu Hurairah yang masyhur menjelaskan:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: أَقَصُرَتْ الصَّلاَةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ.

"Sesungguhnya Rasulullah SAW menyelesaikan shalat setelah dua rakaat, lalu Dzul yadain berkata kepada beliau, 'Apakah shalat diqashar atau engkau lupa wahai Rasulullah?' beliau balik bertanya, '*Apakah benar apa yang dikatakan oleh Dzul Yadain?*' lalu mereka menjawab, 'Benar', lalu Rasulullah SAW berdiri, melakukan dua shalat yang lainnya kemudian salam."[245]

Zhahir hadits menunjukkan bahwa Nabi SAW berbincang-bincang bersama mereka, lalu mereka melanjutkan dan tidak memutuskan shalat.

Ulama yang mengambil zhahir hadits, mereka berpendapat bahwa perkataan ini khusus untuk memperbaiki shalat, hal ini dikecualikan dari keumuman, inilah madzhab Malik bin Anas.

Adapun ulama yang berpendapat bahwa dalil diatas tidak menunjukan mereka berbicara secara sengaja dalam shalat, sebaliknya mereka berbicara karena dugaan bahwa Nabi SAW mengqashar shalat,

---

[245] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (714, 1228, 715), Muslim (573), Abu Daud (1008), 1011), At-Tirmidzi (399), dan An-Nasa'i (3/22).

demikian pula Nabi SAW berbicara karena dugaan bahwa shalat telah berakhir, tidak pula bahwa para sahabat berbicara setelah Nabi bersabda:

مَا قَصَّرْتُ الصَّلَاةَ وَمَا نَسِيْتُ.

"*Aku tidak mengqashar shalat, tidak pula lupa.*"

Mereka berargumentasi bahwa makna yang terkandung dalam hadits adalah membolehkan berbicara tanpa sengaja.

Walhasil sebab perbedaan pendapat antara Syafi'i dan Malik dalam pengecualian dari keumuman adalah perbedaan mereka dalam memahami hadits, padahal Syafi'i pun memegang kaidah umum, yaitu sabda Nabi SAW:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ.

"*Diampuni dari umatku segala hal yang dilakukan tanpa sengaja dan lupa.*"[246]

Adapun Abu Hanifah memahami hadits-hadits larangan secara umum, dan berpandangan bahwa hadits tersebut menghapus hadits *Dzul Yadain*.

Bab VIII

Niat dan Tata Caranya dalam Shalat

Para ulama sepakat bahwa niat merupakan syarat sah shalat, karena shalat merupakan pokok ibadah yang dijelaskan dalam syara' yang bukan karena kemaslahatan secara akal (atau tidak memiliki kemaslahatan yang terlihat nyata).

Lalu para ulama berbeda pendapat, apakah niat seorang makmum mesti sama dengan niat imam dalam menentukan macam shalat dan kewajiban atau sunahnya sehingga seorang makmum yang melakukan shalat Zhuhur tidak bisa bermakmum kepada imam yang sedang shalat

---

[246] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (2045) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (7219/*Al Ihsan*), Al Hakim (2/198) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, dan diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (4/170), Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (765), Al Baihaqi (7/356) semuanya dari Ibnu Abbas, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (82), lihat kitab *Talkhish Al Habir* (1/281).

Ashar? Tidak boleh pula berjamaah antara imam yang melakukan shalat Zhuhur (dengan hukum sunah baginya) sementara makmum melakukan shalat Zhuhur (dengan hukum wajib baginya)?

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa niat makmum mesti sesuai dengan niat imam.

2. Syafi'i berpendapat niat imam tidak mesti sama dengan niat makmum.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi dalam memahami sabda Nabi SAW:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

"*Dijadikannya imam hanya untuk diikuti.*"[247]

Dalam hadits Muadz dijelaskan bahwa Muadz melakukan shalat bersama Nabi SAW, kemudian beliau melakukannya kembali bersama kaumnya.

Ulama yang berpendapat bahwa peristiwa itu khusus untuk Muadz dan bahwa keumumam hadits diatas mencakup masalah niat, mensyaratkan kesamaan niat antara imam dan makmum.

Adapun ulama yang berpendapat bahwa kebolehan untuk Muadz juga diperuntukan untuk yang lainnya - dan inilah hukum asal – mereka berkata, "Hadits umum mengandung dua kemungkinan, *pertama,* bisa jadi keumuman tersebut tidak mengandung niat, karena zhahir hadits hanya membahas amalan-amalan shalat yang bersifat perbuatan. *Kedua,* bisa pula mengandung makna niat, jadi, hadits muadz telah membatasi keumuman hadits tersebut.

Tentang niat masih banyak masalah yang sama sekali tidak ada landasannya dari nash syara', karena itu kami meninggalkannya, sebab, tujuan kami adalah menghaturkan segala masalah yang memiliki kaitan dengan nash syara'.

---

[247] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (773), Muslim (411), An-Nasa'i (2/195), Ibnu Majah (1238), Ahmad (3/110, 162) semuanya dari hadits Anas.

Rukun-Rukun Shalat

Dalam bahasan ini akan dibicarakan masalah bacaan dan perbuatan, yang merupakan rukun shalat.

Bacaan dan perbuatan itu banyak dan sedikitnya berbeda-beda, adakalanya dari sisi shalat *munfarid* (sendirian) dan jamaah, adakalanya dari sisi waktu shalat. (seperti, perbedaan antara shalat Zhuhur dihari Jumat dengan hari-hari lainnya). Berbeda antara yang mukim dan safar, keadaan aman atau takut, dan sehat atau sakit.

Agar bahasan ini tersusun secara sistematis. Maka pertama kali akan dibahas beberapa masalah yang terkait dengan seluruh jenis shalat, kemudian kajian secara khusus satu persatu.

Cara ini saya anggap lebih mudah, kendatipun ada kemungkinan terjadi pengulangan. Tetapi, karena cara ini dipakai para fuqaha, maka saya berusaha untuk mengikutinya.

Pembahasan ini saya bagi menjadi enam bab:

Bab I

Shalat Munfarid Bagi Orang yang Mukim, dalam Keadaan Aman dan Sehat

Dalam bab ini ada dua pasal:

Pasal pertama: Bacaan-bacaan dalam shalat

Pasal ini meliputi sembilan masalah:

Masalah pertama: Takbir

Para ulama berbeda pendapat tentang takbir menjadi tiga pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa semua takbir dalam shalat adalah wajib.

2. Sebagian yang lainnya berpendapat bahwa tidak seluruh takbir itu wajib, ini adalah pendapat yang *syadz*.

3. Sebagian lainnya berpendapat bahwa hanya *takbiratul ihram* saja yang wajib. Pendapat ini adalah pendapat Jumhur Ulama.

Sebab perbedaan pendapat: Adalah pertentangan antara hadits-hadits Nabi SAW dan perbuatan beliau:

Seperti sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah yang *masyhur*, bahwa Nabi SAW berkata kepada seorang laki-laki yang sedang diajarkan Shalat:

إِذَا أَرَدْتَ الصَّلاَةَ، فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ.

"*Jika kamu hendak shalat, maka sempurnakanlah Wudhu, menghadap kiblat lalu membaca takbir, lalu membaca (ayat Al Qur`an).*"[248]

Hadits tersebut dapat dipahami bahwa hanya takbir pertama (*Takbiratu Ihram*) saja yang wajib dibaca, karena jika takbir lainnya diwajibkan, tentu Rasulullah akan menyebutkannya sebagaimana beliau menyebut kewajiban takbir pertama.

Adapun perbuatan yang dinukil dari beliau SAW diantaranya sebagai berikut:

Hadits Abu Hurairah:

أَنَّهُ كَانَ يُصَلِّي فَيُكَبِّرُ، كُلَّمَا خَفَضَ وَرَفَعَ، ثُمَّ يَقُولُ : إِنِّي لأَشْبَهُكُمْ بِصَلاَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Bahwa (Abu Hurairah) mengerjakan shalat, kemudian ia takbir setiap menunduk (ruku dan sujud) dan tegak (bangkit dari ruku dan sujud), lalu ia berkata, '*Sesungguhnya akulah yang paling sesuai dengan shalat Rasullulah SAW*'."[249]

Hadits Mutharrif Bin Abdullah Bin Asy-Syikhir, dia berkata:

---

[248] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (757, 793, 6251, 6252), Muslim (397), At-Tirmidzi (303), An-Nasa`i (2/124), Ahmad (3/437) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (590) dan HR. Al Baihaqi (2/88, 117).

[249] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (785, 803), Muslim (392), Abu Daud (836), An-Nasa`i (2/235), dan Ahmad (2/452).

صَلَّيْتُ أَنَا وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ خَلْفَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَكَانَ إِذَا سَجَدَ كَبَّرَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ كَبَّرَ، فَلَمَّا قَضَى صَلاَتَهُ وَ انْصَرَفْنَا أَخَذَ عِمْرَانُ بِيَدِهِ فَقَالَ: أَذْكَرَنِي هذَا صَلاَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Aku dan Imran bin Hushain melakukan shalat dibelakang Ali Bin Abi Thalib, jika dia sujud maka ia mengucapkan takbir, dan jika dia mengangkat kepalanya dari ruku, maka dia mengucapkan takbir. Ketika selesai shalat dan kami pun pergi, Imran mengggandeng tangan Ali seraya berkata, 'Shalat ini mengingatkanku akan shalat Muhammad SAW'."[250]

Ulama yang mengharuskan membaca takbir berpedoman pada kedua hadits yang meriwayatkan perbuatan Nabi SAW di atas. Mereka berkata, "Pada prinsipnya seluruh perbuatan Nabi SAW yang dilakukan dalam rangka memperjelas sesuatu yang wajib harus pula diartikan sebagai wajib." Hal ini selaras dengan sabda Nabi SAW :

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي.

"*Shalatlah sebagaimana kalian melihat aku shalat.*"[251]

Demikian pula sabda beliau:

خُذُوْا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ.

"*Ambillah dariku tata cara ibadah haji kalian.*"[252]

Pendapat pertama menyatakan bahwa kedua hadits diatas memberikan petunjuk bahwa yang dilakukan para sahabat adalah menyempurnakan bacaan takbir. Oleh kerena itu, dalam hal ini Abu Hurairah mengatakan, "Sesungguhnya akulah yang paling sesuai shalatnya dengan Rasululah SAW." Imran juga mengatakankan, "Shalat ini mengingatkanku akan shalat Rasulullah SAW."

---

250 *Shahih.* HR. Muslim (393), Abu Daud (835), An-Nasa'i (2/204), dan dalam *Al Kubra* (669), Ahmad (4/429), Ath-Thayalisi (826), dan Al Baihaqi (2/134).

251 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

252 *Shahih.* HR. Muslim (1297), Abu Daud (1970), An-Nasa'i (5/270), dan dalam *Al Kubra* (4068), Ahmad (3/318, 337, 378), dan Al Baihaqi (5/130), semuanya dari hadits Jabir bin Abdillah.

Sedang ulama yang berpendapat bahwa semua takbir itu hanyalah sunah adalah pendapat yang sangat lemah. Mungkin, mereka ini hanya mengqiyaskannya kepada dzikir yang ada dalam shalat yang tidak wajib. ini karena mereka juga mengqiyaskan *takbiratul ihram* dengan takbir lainnya.

Abu Umar bin Ibnu Abdil Barr berkata, "Diantara berbagai hal yang mendukung pendapat jumhur ulama ialah hadits yang diriwayatkan Syu'bah bin Al Hajjaj dari Hasan bin Imran dari Abdillah bin Abdurrahman bin Abzi dari bapaknya, beliau berkata:

صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمْ يُتِمَّ التَّكْبِيْرَ، وَصَلَّيْتُ مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ فَلَمْ يُتِمَّ التَّكْبِيْرَ.

"Aku shalat bersama Nabi SAW, kemudian beliau tidak menyempurnakan takbir, dan aku shalat bersama Umar bin Abdil Aziz, ia juga tidak menyempurnakan takbir."[253]

Juga hadits riwayat imam Ahmad bin Hanbal dari Umar RA, Bahwa beliau tidak mengucapkan takbir jika melakukan shalat sendirian.[254]

Seakan akan mereka bependapat bahwa takbir hanya dibaca sebagai isyarat bagi makmum mengenai berdiri dan duduknya imam. Mungkin saja, karena alasan ini, ada ulama yang berpendapat bahwa takbir itu semuanya sunah.

Masalah kedua: Bacaan takbir

1. Imam malik berpendapat bahwa bacaan takbir yang dianggap memenuhi syarat adalah *Allahu Akbar.*

---

[253] *Dha'if,* bagian pertama diriwayatkan Abu Daud (837), Ahmad (3/406, 407), Ath-Thayalisi (1287), Al Baihaqi (2/68, 347) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'id Abi Daud.*

[254] *Shahih.* HR. Abu Daud (61, 618), At-Tirmidzi (3), Ibnu Majah (275), Ahmad (1/123, 129), Ad-Daruquthni (1/360, 379), dan Al Baihaqi (2/15, 173, 253, 279).

2. Imam Syafi'i berpendapat bahwa lafazh *Allahu Akbar* atau *Wallahu Akbar* sudah dianggap cukup.

3. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa melafazhkan takbir dibolehkan dengan mengucapkan kata-kata yang sama maknanya: *Allahul A'zham, Allahul Ajall,* dan lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah lafazh yang digunakan untuk pembukaan shalat itu mengucapkan suatu lafazh atau cukup pengertiannya saja?

Madzhab Malikiyah dan Syafi'iyah memperkuat pendapatnya dengan sabda Nabi SAW :

مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ.

"*Kunci shalat adalah bersuci, yang mengharamkan pembukanya adalah takbir, dan penutupnya adalah salam.*"[255]

Mereka berpendapat bahwa *alif lam* dalam hadits menunjukan pembatasan. Pengertian membatasi disini adalah bahwa hukum hanya dipergunakan untuk sesuatu yang tersurat dan tidak berlaku untuk yang lainnya.

Meski demikian, Abu Hanifah menyelisihi mereka, karena pemahaman seperti ini termasuk *dalil khithab* (*atau disebut mafhum mukhalafah*). Artinya, memberikan hukum untuk yang tidak disebutkan dengan perkara yang dinyatakan, dan *dalil khithab* bagi Abu Hanifah tidak diamalkan.

Masalah ketiga: Membaca doa iftitah

Sebagian fuqaha berpendapat bahwa membaca iftitah adalah wajib. Yakni, menurut Syafi'i membaca lafazh (*taujih*) berikut ini setelah tabkir:

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ.

"*Aku menghadapkan diriku kepada Tuhan yang menciptakan langit dan bumi.*"

---

[255] *Dha'if,* bagian pertama diriwayatkan oleh Abu Daud (837), Ahmad (3/406, 407), Ath-Thayalisi (1287), Al Baihaqi (2/68, 347) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

Sedang menurut Imam Abu Hanifah, dengan kata-kata *subhanallah* (tasbih). Dan menurut Imam Abu Yusuf, murid Abu Hanifah, menyatukan *taujih* dan *tasbih* secara bersamaan.

Adapun Imam Malik berpendapat bahwa iftitah dalam shalat tidak wajib dan tidak sunah.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara hadits *taujih* dengan amal penduduk Madinah menurut Malik. Atau, adanya perbedaan dalam menentukan ke-*shahih*-an hadits yang menjelaskannya.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata: Dalam kitab *Shahih Al Bukhari* dan *Muslim* diriwayatkan satu hadits dari Abu Hurairah,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْكُتُ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَ الْقِرَاءَةِ إِسْكَاتَةً, قَالَ: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ بِأَبِي وَأُمِّي : إِسْكَاتُكَ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ مَا تَقُولُ؟ قَالَ أَقُولُ : اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ، كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنَ الْخَطَايَا، كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ, اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ.

"Rasulullah diam di antara *takbir* dan bacaan (Al Qur`an) sejenak. Abu Hurairah berkata: Lalu aku bertanya, 'Wahai Rasulullah SAW ! Demi ayah dan ibuku, apa yang engkau baca di dalam diammu antara takbir dan qira'ah?' Rasulullah SAW bersabda, '*(Aku membaca) ya Allah, jauhkanlah antara aku dengan kesalahanku seperti Engkau menjauhkan antara timur dan barat. Ya Allah bersihkanlah kesalahan-kesalahanku dengan air es dan embun*'."

Sebagian fuqaha berpendapat bahwa semakin sering diam di dalam shalat adalah lebih baik. Di antaranya ketika setelah *takbiratul ihram*, setelah membaca Al Fatihah, setelah membaca ayat-ayat Al Qur`an sebelum ruku.

Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah imam Syafi'i, Abu Tsaur, dan Al Khuza'i.

Sementara Malik dan Abu Hanifah, termasuk para pengikut keduanya, menolak pendapat di atas.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya hadits Abu Hurairah yang mereka persoalkan ke-*shahih*-annya yaitu hadits Abu Hurairah, dia berkata,

كَانَتْ لَهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ سَكْتَاتٌ فِي صَلاَتِهِ، حِيْنَ يُكَبِّرُ وَ يَفْتَتِحُ الصَّلاَةَ، وَحِيْنَ يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ، وَإِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ قَبْلَ الرُّكُوْعِ.

"Di dalam shalat yang dilakukan Rasulallah SAW, terdapat waktu untuk diam, yakni saat takbir dan pembukaan shalat, kalau membaca Al Fatihah, dan ketika usai membaca ayat-ayat Al Qur`an sebelum ruku."[256]

Masalah keempat: Membaca *basmalah*

Para ulama berbeda pendapat tentang membaca *basmalah* di awal bacaan Al Qur`an dalam shalat:

1. Imam Malik berpendapat bahwa membaca *basmalah* dalam semua shalat fardhu itu dilarang, ketika shalat *jahr* (suara keras) maupun *sirr* (tidak diperdengarkan) untuk mengawali surah Al Faatihah atau ayat-ayat Al Qur`an yang lainnya. Namun, bacaan *basmalah* diperkenankan untuk shalat sunah.

2. Abu Hanifah, Ast-Tsauri, dan Ahmad berpendapat bahwa *basmalah* hanya di baca pelan bersama surah Al Fatihah pada setiap rakaat.

3. Syafi'i bependapat bahwa *basmalah* itu harus dibaca ketika shalat *jahr* ataupun *sirr*. Menurut imam Syafi'i, *basmalah* itu merupakan satu ayat dari surah Al Faatihah. Imam Ahmad, Abu Tsauri, dan Abu Ubaid, Juga berpendapat seperti itu.

Dalam hal ini, pendapat Syafi'i tidak begitu jelas, apakah bacaan *basmalah* itu merupakan satu ayat untuk setiap surah atau hanya untuk surah An-Naml saja?

Kedua pendapat ini diriwayatkan dari imam Syafi'i.

---

256 Ini adalah hadits Samurah bin Jundub, bukan hadits Abu Hurairah, hadits Samurah diriwauyatkan oleh Abu Daud (779, 780), At-Tirmidzi (251), Ibnu majah (844), dan Ahmad (5/70) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

Sebab perbedaan pendapat kembali pada dua masalah:

Pertama, perbedaan hadits dalam masalah ini.

Kedua, adanya perbedaan pendapat, apakah *basmalah* merupakan salah satu ayat dari surah Al Faatihah atau bukan?

Adapun hadits yang dipakai sebagai pedoman para ulama yang tidak mewajibkan bacaan *basmalah* diantaranya:

Hadits Ibnu Mughaffal, dia berkata:

سَمِعَنِي أَبِي وَأَنَا أَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ إِيَّاكَ وَالْحَدَثَ، فَإِنِّي صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، فَلَمْ أَسْمَعْ رَجُلاً مِنْهُمْ يَقْرَؤُهَا.

"Ayahku mendengar bacaanku ketika aku membaca *bismilalahirahmaanirrahiim.* Lalu dia berkata, 'Wahai anakku, jauhkanlah hal-hal bid'ah. Sebab aku pernah melakukan shalat bersama Rasulullah SAW, Abu Bakar, dan Umar, aku tidak mendengar seorang pun (dari mereka) yang membacanya."[257]

Ibnu Abdil Barr bekata, "Ibnu Muqhaffal itu orang yang tak dikenal."

Demikian pula apa yang diriwayatkan imam Malik dari hadits Anas, dia berkata,

قُمْتُ وَرَاءَ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَكُلُّهُمْ كَانَ لاَ يَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ إِذَا افْتَتَحُوا الصَّلاَةَ.

"Aku pernah berdiri (shalat) di belakang Abu Bakar, Umar, dan Utsman, mereka itu tidak membaca basmalah jika mengawali shalat."[258]

Abu Umar menyatakan dalam satu riwayat bahwa Anas berkara:

---

[257] *Dha'if.* HR. At-Tirmidzi (244), Ibnu Majah (815) Ahmad (5/55), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/202), dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

[258] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (743), Muslim (399), An-Nasa`i (2/135), Ath-Thayalisi (1975), Ibnu Al Jarud (183), Ibnu Al Ja'd (923), Ad-Daruquthni (1/315) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (495) serta Ibnu Hibban (1799).

خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ لاَ يَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ.

"Di belakang Nabi SAW, beliau tidak membaca *bismillaahirahmaanirrahiim.*"[259]

Namun, para ahli hadits mempertanyakan hadits Anas di atas. Dikatakan bahwa periwayatannya *mudhtaharib* (rancu) sehingga tidak bisa dijadikan hujjah.

Terkadang riwayat diatas diriwayatkan dari Nabi SAW secara *marfu'*. di lain tempat diriwayatkan tidak *marfu'*. Diantara perawi, ada yang menyebutkan nama Utsman, di lain tempat nama tersebut tidak disebutkan sama sekali, ada perawi yang menyatakan:

فَكَانَ لاَ يَقْرَؤُوْنَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ

"Mereka tidak membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim.*"

Ada pula yang menyatakan

فَكَانُوْا لاَ يَجْهَرُوْنَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ.

"Mereka tidak mengeraskan (bacaan) *bismillaahirrahmaanirrahiim.*"

Sedang hadits-hadits yang berlawanan dengan hadits-hadits di atas diantaranya:

Hadits Nu'man bin Abdullah Al Mujammir:

صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِيْ هُرَيْرَةَ، فَقَرَأَ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ، قَبْلَ أُمِّ الْقُرْآنِ، وَقَبْلَ السُّوْرَةِ، وَكَبَّرَ فِي الْخَفْضِ، وَالرَّفْعِ، وَقَالَ: أَنَا أَشْبَهُكُمْ بِصَلاَةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Aku shalat di belakang Abu Hurairah, kemudian ia membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim* sebelum membaca Ummul Qur`an (Al Faatihah) dan ayat Al Qur`an, ia juga membaca takbir ketika merunduk

---

259 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

dan bangkit. Ia berkata, 'Aku adalah orang yang paling sesuai shalatnya dengan shalat Rasulullah SAW'."[260]

Demikian pula hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ كَانَ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW Membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim* dengan keras."[261]

Demikian pula Hadits Ummu Salamah, dia bekata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ يَقْرَأُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ، الحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمِيْنَ.

"Rasulullah SAW membaca *bismillaahirrahmaanirrahiim, al hamdu lillahi rabbil 'alamin.*"

Banyaknya kontradiksi antara hadits-hadts diatas adalah salah satu penyebab timbulnya perbedaan pendapat di kalangan fuqaha dalam hal membaca *basmalah* ketika shalat.

Sebab kedua – sebagaimana telah kami katakan - adalah apakah kalimat *bismillaahirrahmaanirrahiim* termasuk salah satu ayat dari surah Al Faatihah, atau setiap surah atau bahkan bukan sama sekali?

Ulama yang berpendapat bahwa *basmalah* adalah salah satu ayat dari surah Al Faatihah, maka kalimat *basmalah* harus dibaca, terkait dengan kewajiban membaca Al Faatihah dalam shalat.

Adapun ulama yang menganggap bahwa *basmalah* itu termasuk ayat pertama setiap surah, mereka berkesimpulan bahwa *basmalah* harus dibaca pada setiap surah Al Qur`an.

Perlu diketahui bahwa masalah ini banyak diperdebatkan, dan masalahnya pun bersifat relatif. Kendati demikian, ada satu hal yang

---

[260] *Hasan ligairihi.* HR. An-Nasa`i (2/134), Ahmad (2/497), Ibnu Al Jarud (184) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (499), Al Hakim (1/32) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/306) dan Al Baihaqi (2/52).

[261] *Dha'if.* HR. At-Tirmidzi (245), diriwayatkan pula oleh Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (10651, 11442), dalam *Al Ausath* (35), Ad-Daruquthni (1/304), dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

cukup mencengangkan, yakni diantara yang diperdebatkan adalah apakah *basmalah* merupakan ayat setiap surah di dalam Al Qur`an, selain surah An-Naml, atau hanya merupakan ayat didalam surah An-Naml?

Sebagian ulama tampak menolak pendapat Imam Syafi'i dengan menyatakan bahwa jika *basmalah* merupakan satu ayat pada selain surah An-Naml, niscaya akan dijelaskan oleh Rasulullah SAW, sebab Al Qur`an diriwayatkan secara *mutawatir*. Itulah pertanyaan Al Qadhi yang membantah pendapat Imam Syafi'i, dan menduga bahwa penolakan ini adalah sebuah kebenaran yang *qath'*i (pasti).

Lalu Abu Hamid Al Ghazali membenarkan pendapat imam Syafi'i, ia mengatakan bahwa jika *basmalah* bukan salah satu ayat Al Qur`an, niscaya Rasulullah SAW memberikan penjelasan yang demikian.

Ini semua tidak benar, bahkan sulit dipahami bagaimana bisa satu ayat dikatakan sebagai ayat dari surah-surah tertentu dalam Al Qur`an, dan tidak pada pada surah-surah lainnya dalam Al Qur`an, bahkan dikatakan bahwa *basmalah* adalah merupakan dari Al Qur`an dimana saja disebutkannya, dan *basmalah* merupakan salah satu ayat dari surah An-Naml.

Apakah *basmalah* ini termasuk salah satu surah Al Faatiha, setiap kali membuka surah lainnya maka harus dibaca, ini masalah khilafiyah dan jawabannya pun relatif, karena pada setiap surah dalam Al Qur`an ada pembukanya *(basmalah)* dan *basmalah* bagian dari surah An-Naml?

Camkan persoalan ini! karena masalahnya cukup jelas, *wallahu a'lam*.

Masalah kelima: Membaca Al Qur'an dalam shalat

Para ulama sepakat bahwa shalat tidak dianggap sah tanpa membaca Al Qur`an, sengaja atau tidak, kecuali apa yang diriwayatkan dari Umar RA, "Bahwa ada seorang pernah shalat lalu lupa membaca Al Qur`an, maka hal itu ditanyakan kepada Umar, Umar bertanya, 'Bagaimana dengan ruku dan sujudnya?' jawabnya, 'Sempurna,' Umar berkata, 'Jika demikian keadaannya, maka tidak mengapa'."[262]

---

[262] *Dha'if*, An-Nawawi dalam *Al Majmu'* (3/285) mengaitkannya kepada Syafi'i dalam *Al Umm* dan kepada Al Baihaqi, An-Nawawi berkata, "Riwayat ini bersambung dan sesuai dengan sunnah yang mewajibkan membaca Al Qur`an,

Menurut para ulama, ini adalah hadits *gharib* yang telah Malik masukan dalam *Al Muwaththa`* pada sebagian riwayatnya, kecuali apa yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, bahwa ia tidak membaca Al Qur`an dalam shalat *sirr* (yang tidak boleh bersuara keras), dia pun berkata, "Rasulullah SAW membaca Al Qur`an dalam berbagai shalat dan tidak membacanya pada shalat lainnya, maka kami membaca pada shalat yang beliau membaca Al Qur`an dan kami tidak membaca pada shalat-shalat yang beliau pun tidak membacanya." Ibnu Abbas ditanya, "Apakah pada shalat Zhuhur dan Ashar terdapat bacaan (al Qur`an)?" jawabanya, "Tidak ada."[263]

Dalam hal ini jumhur memegang hadits yang diriwayatkan **Khabbab:**

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْرَأُ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، قِيْلَ فَبِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُمْ تَعْرِفُوْنَ ذَلِكَ؟ قَالَ : بِإِضْطِرَابِ لِحْيَتِهِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW membaca Al Qur`an dalam shalat Zhuhur dan Ashar. Ditanyakan, 'Dengan (cara) apa kamu mengetahui hal itu?' dia menjawab, 'Melalui gerakan dagunya'."[264]

Dalam hal ini, ahli fikih Kufah berpedoman pada hadits Ibnu Abbas yang meninggalkan bacaan dalam dua rakaat terakhir, baik shalat *jahr* ataupun *sirr* sama saja, Nabi SAW tidak membaca ayat-ayat Al Qur`an ketika itu.

Dalam hal bacaan (Al Qur`an) yang wajib mereka saling berbeda pendapat:

1. Sebagian mereka berpendapat bahwa bacaan yang diwajibkan adalah Al Faatihah, ini berlaku bagi yang hafal, dan selain Al Faatihah tidak ditetapkan waktunya.

---

demikian pula berdasarkan qiyas bahwa ruku tidak akan gugur hanya karena lupa.

263 *Shahih.* HR. Al Bukhari (774), Ahmad (1/218, 334), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (XI/357) (1205).

264 *Shahih.* HR. Al Bukhari (760, 761, 777), Abu Daud (801), Ibnu Majah (827), Ahmad (5/109, 110, 112) (6/395), Ath-Thabrani (3683, 3684, 3686, 3687, 3688, 3689.

2. Sebagian lainnya berpendapat bahwa bacaan Al Faatihah wajib untuk setiap rakaat.

3. Sebagian lain lagi mengharuskan bacaan Al Faatihah untuk sebagian besar shalat.

4. Sebagian lainnya lagi berpendapat bahwa Al Faatihah harus dibaca untuk setengah shalat.

5. Ada juga yang berpendapat bahwa Al fatihah harus dibaca untuk setiap rakaat dalam shalat.

Pendapat pertama dipegang oleh Imam Syafi'i. Bahkan, merupakan pendapat imam Malik yang sangat terkenal, diriwayatkan dari imam Malik bahwa jika seseorang membaca Al Faatihah dalam dua rakaat dari shalat yang empat rakaat, maka hal itu sudah dianggap cukup.

Adapun fuqaha (ahli fikih) yang berpendapat bahwa Al Faatihah cukup dibaca pada satu rakaat saja, adalah para fuqaha Basrah dan Hasan Al Basri.

Abu Hanifah berpendapat bahwa bacaan yang wajib adalah membaca ayat Al Qur`an, terlepas dari ayat atau surah apa yang dibacanya, menurut pengikut Abu Hanifah, paling sedikit harus membaca tiga ayat pendek atau satu ayat panjang, seperti ayat tentang utang-piutang, bacaan ayat-ayat Al Qur`an tersebut hanya diwajibkan untuk dua rakaat pertama, adapun dua rakaat berikutnya disarankan agar membaca tasbih. Itulah pendapat Abu Hanifah dan ulama Kufah. Sementara Jumhur fuqaha mengajurkan agar membaca Al Qur`an di semua rakaat.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antar *atsar*, disamping pertentangan zhahir Al Qur`an dengan hadits *shahih*. Adapun hadits yang saling bertentangan itu adalah:

Pertama, hadits Abu Hurairah yang *shahih*,

أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ وَقَالَ: إِرْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ، فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَأَمَرَهُ بِالرُّجُوْعِ, فَعَلَ ذَلِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُحْسِنُ غَيْرَهُ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ

الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا.

"Bahwa seorang lelaki masuk masjid, lalu shalat kemudian menghadap dan memberi salam kepada Rasullulah SAW dan Nabi pun membalas salamnya. Nabi SAW bersabda, *'Kembalilah dan kerjakan shalat, karena kamu belum mengerjakan shalat.'* Ia pun mengerjakan shalat lagi, dan kembali menghadap. Rasullah memerintahnya untuk kembali berbuat seperti itu tiga kali. Lalu lelaki tersebut berkata, 'Demi Dzat yang telah mengutusmu dengan hak, aku tidak mampu lagi mengerjakan yang lebih bagus darinya.' Rasulullah SAW bersabda, *'Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka sempurnakanlah wudhu, kemudian menghadap kiblat lalu bertakbir, bacalah ayat-ayat Al Qur`an yang mudah bagimu, rukulah hingga tuma`ninah dalam ruku, bangkitlah hingga lurus berdiri, sujudlah kamu hingga tenang dalam sujud, lalu bangkitlah hingga tegak dengan duduk, kemudian sujudlah kamu sehingga tenang dalam sujud, lalu angkatlah sehingga kamu tegak berdiri, lakukanlah cara seperti itu pada semua shalat-shalatmu'*."[265]

Adapun hadits-hadits yang menentangnya adalah:

Pertama, hadits Ubadah bin Shamit, bahwa Nabi SAW bersabda,

لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

"*Tidak (sah) shalat bagi orang yang tidak membaca Al Faatihah.*"[266]

Hadits Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ صَلَّى صَلاَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ، فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ، فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلاَثًا.

---

[265] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

[266] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (756), Muslim (394), Abu Daud (822), An-Nasa`i (2/137), Ibnu Majah (837), Ahmad (5/321), dan Ad-Darimi (1/283).

"Barangsiapa mengerjakan shalat tanpa membaca Al Faatihah, maka shalatnya kurang, maka shalatnya kurang, maka shalatnya kurang, (sebanyak tiga kali)."[267]

Zhahir hadits Abu Hurairah yang pertama menunjukkan bahwa membaca ayat Al Qur`an mana saja sudah dianggap cukup, sedang menurut hadits Ubadah bin Shamit dan hadits Abu Hurairah dinyatakan bahwa bacaan Al Faatihah merupakan syarat shalat seseorang, pendapat Abu Hurairah yang di atas didukung oleh zhahir firman Allah:

فَاقْرَؤُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرآنِ

"Karena itu Bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Qur`an." (Qs. Al Muzammil [73] : 20)

Para fuqaha berbeda pendapat tentang bacaan yang dimaksud, Juga dalam menanggapi beberapa hadits di atas, para fuqaha ada yang memilih metode kompromi dan ada juga yang menggunakan metode *tarjih.* Dan kedua metode tersebut mungkin terjadi.

Ulama yang mengikuti pendapat bolehnya membaca ayat Al Qur`an yang mana saja mengatakan bahwa hadits Abu Hurairah lebih kuat, karena zhahir ayat mendukungnya, mereka pun bisa mengatakan bahwa yang dimaksud dari hadits Ubadah adalah menafikan kesempurnaan, dan hadits Abu Hurairah menggambarkan bacaan yang cukup, karena tujuannya adalah mengajarkan kefardhuan dalam shalat.

Sedangkan ulama yang mewajibkan bacaan Al Faatihah bisa mengambil metode di atas, yaitu kompromi dan *tarjih.* Mereka ini berdalil bahwa hadits-hadits tesebut lebih banyak. Di samping itu, hadits Abu Hurairah yang lain memperkuatnya, hadits tersebut adalah sebagai berikut, Allah berfirman:

قَسَمْتُ الصَّلاَةَ بَيْنِي، وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، نِصْفُهَا لِي، وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُوْلُ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، يَقُوْلُ اللهُ: حَمَدَنِي عَبْدِي.

[267] *Shahih.* HR. Muslim (395), Abu Daud (821), At-Tirmidzi (2953), An-Nasa`i (2/135), Ibnu Majah (838), dan Ahmad (2/460).

"Aku membagi shalat antara Aku dan hamba-Ku menjadi dua bagian: satu bagian untuk-Ku dan satu bagian untuk hamba-Ku, dan untuk hamba-Ku adalah apa yang dimintanya." Si hamba berkata, 'Segala puji hanya untuk Allah, Tuhan sekalian alam.' Allah menjawab, 'Hamba-ku telah memuji-Ku'."[268]

Selanjutnya sabda Nabi SAW, "*Bacalah ayat Al Qur`an yang mudah bagimu*",[269] ini tidak tampak jelas, sementara hadits-hadits yang lainnya jelas, yang jelas tentu akan mengalahkan yang samar.

Argumentasi di atas tampaknya sangat sulit dipertanggung jawabkan. Sebab, jelas huruf *ma* di sini menunjukkan apa saja yang kamu anggap mudah.

Lalu menurut bahasa Arab hal itu dipahami jika huruf *ma* kembali kepada sesuatu yang sudah diketahui, maka dengan alasan tersebut makna ayat adalah, "Karena itu bacalah yang kamu anggap mudah dari Al Qur`an." Dalam hal ini adalah surat Al Faatihah.

Jika *alif lam* dalam kata (الذي)mengandung arti *lil 'ahdi*, maka persoalan ini perlu dikaji dalam gramatika bahasan arab, jika pada kenyataannya bangsa Arab menggunakan kata "*ma*" sehingga kata-kata itu menunjukkan arti tertentu, maka argumentasi terakhir di atas bisa dibenarkan. Dengan kata lain, masalah ini kebenarannya memiliki banyak kemungkinan. Kemungkinan ini bisa hilang jika ada ketetapan penghapusan.

Sebab perbedaan pendapat antara ulama yang mewajibkan bacaan Al Faatihah pada setiap rakaat dalam shalat dan ulama lain yang hanya mewajibkan untuk sebagian shalat, adalah adanya beberapa kemungkinan kembalinya *dhamir* "*ha*" dalam sabda Nabi:

لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ

"Tidak membaca Al Faatihah di dalamnya."

---

[268] Telah dijelaskan *takhrij*-nya, ini adalah hadits Abu Hurairah yang *marfu'*, yaitu:

مَنْ صَلَّى صَلاَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيْهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ، فَهِيَ خِدَاجٌ.

"Barangsiapa mengerjakan shalat tanpa membaca Al Faatihah, maka shalatnya kurang."

[269] *Shahih*, telah terdahulu *takhrij*-nya, ini adalah bagian dari hadits tentang orang yang melakukan shalat dengan tidak baik.

Apakah lafazh *fiha* menyangkut keseluruhan shalat atau hanya sebagian saja, Artinya, ulama yang menafsirkannya dengan semua shalat atau sebagian shalat (satu atau dua rakaat) sudah tentu tidak masuk dalam sabda Nabi di atas.

Karena kemungkinan itu, Abu Hanifah berpendapat tidak membaca Al Qur`an dalam sebagian shalat (dua rakaat terakhir).

Imam Malik dalam hal ini memilih membaca Al Faatihah dan surah lain saja dalam dua rakaat pertama dalam shalat yang empat rakaat.

Sedangkan Imam Syafi'i memilih untuk shalat Zhuhur dengan membaca Al Faatihah dan surah Al Qur`an pada empat rakaat. Namun demikian, surah yang dibaca untuk dua rakaat pertama diharuskan lebih panjang.

Dalam hal tersebut, Imam Malik berpedoman pada hadits Abu Qatadah yang *shahih:*

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الْأُوْلَيَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُوْرَةٍ، وَفِي الأُخْرَيَيْنِ، مِنْهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَقَطْ.

"Bahwa Nabi SAW membaca Al Faatihah dan satu surah pada dua rakaat pertama shalat Zhuhur dan Ashar, dan (membaca) pada dua rakaat terakhir dengan Al Faatihah saja."[270]

Adapun Imam Syafi'i berpedoman pada sebuah hadits Abu Sa'id yang *shahih* :

أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الأُوْلَيَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ قَدْرَ ثَلاَثِيْنَ آيَةً, وَفِي الأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ خَمْسَ عَشْرَةَ آيَةً.

"Bahwa Nabi SAW membaca sekitar tiga puluh ayat pada dua rakaat pertama shalat Zhuhur, dan pada dua rakaat akhir membaca sekitar lima belas ayat."[271]

---

[270] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (779), Muslim (451), Abu Daud (799), An-Nasa`i (2/165, 166), Abu Awanah (2/151), dan Al Baihaqi (2/95).

[271] *Shahih.* HR. Muslim (452), Abu Daud (804), An-Nasa`i (1/237), Ahmad (3/2), Ad-Darimi (1/295), Abu Awanah (2/152), Ad-Daruquthni (1/337), Al Baihaqi (2/390).

Mereka menyepakati pendapat mengenai shalat Ashar lantaran ada kesesuaian dari dua hadits di atas. Di samping itu, karena di dalam hadits Abu Sa'id disebutkan:

أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي الأُوْلَيَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ قَدْرَ خَمْسَ عَشْرَةَ آيَةً، وَفِي الأُخْرَيَيْنِ قَدْرَ النِّصْفِ مِنْ ذَلِكَ

"Sesungguhnya beliau SAW membaca surah seukuran lima belas ayat pada dua rakaat pertama shalat Ashar, dan pada dua rakaat terakhir setengah darinya."[272]

Masalah keenam: Bacaan ketika ruku dan sujud

Jumhur ulama sepakat bahwa membaca Al Qur`an ketika ruku dan sujud adalah dilarang. Pendapat ini didasarkan pada sebuah hadits dari Ali:

نَهَانِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا وَسَاجِدًا.

"Rasulullah SAW melarang aku membaca Al Qur`an ketika ruku dan sujud."[273]

Ath-Thabari berpendapat bahwa hadits di atas *shahih.* Dan penilaian ini dipegang oleh para ulama berbagai negeri.

Akan tetapi, sebagian tabi'in membolehkan membaca Al Qur`an saat itu. Pendapat ini dipegang oleh Imam Al Bukhari karena ia menilai hadits di atas tidak *shahih.*

Para ulama berbeda pendapat, apakah dalam ruku dan sujud itu terdapat bacaan khusus atau tidak ?

1. Imam Malik berpendapat tidak ada bacaan khusus.

2. Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, dan sekelompok fuqaha lainnya berpendapat, ketika ruku dalam shalat, membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ sebanyak tiga kali, dan di dalam sujud, membaca سُبْحَانَ رَبِّيَ الأَعْلَى, juga

[272] Sama dengan hadits terdahulu.

[273] *Shahih.* HR. Muslim (480), Abu Daud (4044, 4045), At-Tirmidzi (464), An-Nasa`i (2/189) (8/191) (8/204), Abdurrazzak (2833), Abu Awanah (2/170), dan Al Baihaqi (2/87).

tiga kali. Pendapat ini sesuai dengan apa yang disebutkan dalam hadits Uqbah bin Amir.

3. Ats-Tsauri berkata, "Aku lebih suka jika seorang imam membaca tasbih sebanyak lima kali, sehingga makmum bisa mengejar sebanyak tiga kali."

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara hadits Ibnu Abbas dan hadits Uqbah bin Amir.

Dalam hadits Ibnu Abbas disebutkan:

أَلاَ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا، فَأَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِيْهِ الرَّبَّ، وَأَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَهِدُوا فِيْهِ فِي الدُّعَاءِ، فَقَمِنٌ أَنْ يُسْتَجَابَ لَكُمْ.

"Ingatlah sesungguhnya aku dilarang membaca Al Qur`an ketika ruku dan sujud, adapun ketika ruku agungkanlah nama Allah, dan ketika sujud bersungguh-sungguhlah dalam berdoa, maka itu lebih pantas dikabulkan."[274]

Dan dalam hadits Uqbah bin Amir dikatakan:

لَمَّا نَزَلَتْ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اجْعَلُوهَا فِي رُكُوعِكُمْ فَلَمَّا نَزَلَتْ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى قَالَ: اجْعَلُوهَا فِي سُجُودِكُمْ.

"Tatkala turun ayat *fasabbih bismi rabbikal 'azhimi*, Rasulullah bersabda, *Jadikanlah ayat itu untuk (bacaan) rukumu.* Tatkala turun ayat *sabbihisma rabbikal a'la*, beliau bersabda, *'Jadikanlah ayat itu (untuk bacaan) sujudmu'.*"[275]

Para fuqaha berbeda pendapat mengenai doa dalam ruku menyusul kesepakatan mereka dalam hal kebolehan memuji Allah.

Imam Malik berpendapat bahwa doa tersebut makruh, alasannya

---

[274] *Shahih.* HR. Muslim (479), Abu Daud (876), An-Nasa`i (2/188, 190), Ahmad (1/219), Al Humaidi (489), Abu Awanah (2/170), dan Al Baihaqi (876).

[275] *Dha'if.* HR. Abu Daud (867), Ibnu Majah (8870, Ahmad (4/155), Ad-Darimi (1/299) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (601, 670), Al Hakim (1/225) (2/477) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi, dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud* (152), *Al Irwa`* (334), dan *Al Misykah* (879).

adalah riwayat Ali sebagai berikut:

أَمَّا الرُّكُوْعُ فَعَظِّمُوا فِيْهِ الرَّبَّ، وَأَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَهِدُوا فِيْهِ فِي الدُّعَاءِ.

"*Maka ketika ruku agungkanlah nama Allah, dan ketika sujud, bersungguh-sungguhlah dalam berdoa.*"[276]

Sebagian ulama berpendapat bahwa doa dalam ruku dibolehkan. Alasan mereka adalah hadits-hadits yang menjelaskan bahwa beliau SAW berdoa ketika ruku dan sujud, pendapat di atas dipegang juga oleh Al Bukhari yang menguatkan alasannya dengan hadits berikut ini:

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي.

"Nabi SAW ketika ruku dan sujud membaca, '*Maha Suci Engkau ya Allah, Tuhan kami dan segala puji bagi-Mu. Ya Allah, ampunilah aku*'."[277]

Abu Hanifah berpendapat tidak boleh berdoa dalam shalat dengan selain bacaan Al Qur`an, sedangkan Imam Malik dan Syafi'i membolehkannya.

Yang menjadi sebab perbedaan pendapat, adalah sekitar masalah doa, apakah termasuk perkataan manusia atau tidak?

Masalah ketujuh: Tasyahud

Para ulama berbeda pendapat tentang Kewajiban membaca *tasyahud* dan kalimat tasyahud yang terbaik.

1. Imam Malik dan Abu Hanifah, yang diikuti pula oleh sekelompok fuqaha menganggap bahwa *tasyahud* itu tidak wajib.

2. Imam Syafi'i, Ahmad, dan Daud menyatakan bahwa *tasyahud* itu wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara zhahir hadits dengan qiyas. Karena dalam qiyas diharuskan adanya persamaan

---

[276] Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

[277] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (718), (4968), Muslim (484), Abu Daud (877), An-Nasa`i (2/219, 220), Ibnu Majah (889), dan Ahmad (6/43).

antara tasyahud dengan bagian shalat lainnya yang tidak wajib. Dimana para ulama sepakat bahwa yang wajib itu adalah Al Qur`an. Sementara tasyahud tidak termasuk AlQur'an. Dengan demikian tidak wajib.

Dalam hadits Ibnu Abbas disebutkan:

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ.

"Rasulullah SAW pernah mengajarkan *tasyahud* kepada kami, seperti halnya beliau mengajarkan satu surah Al Qur`an kepada kami."[278]

Hadits di atas menunjukkan akan wajibnya *tasyahud*. Di kalangan fuqaha, ada kaidah dasar yang menjelaskan bahwa perkataan dan perbuatan Nabi SAW dalam shalat harus diartikan wajib, sampai ada dalil yang menunjukkan sebaliknya.

Dan kaidah dasar bagi ulama lain justru sebaliknya. kewajiban dalam shalat, baik yang disepakati atau yang dijelaskan, mesti berdasarkan nash yang jelas, sebagaimana Anda saksikan bahwa kedua kaidah dasar tersebut saling bertentangan.

Adapun tasyahud yang terbaik:

Imam Malik lebih cenderung memilih tasyahud Umar bin Khaththab yang pernah dianjurkan kepada khalayak di atas mimbar, yaitu:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، الزَّاكِيَاتُ لِلَّهِ، الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ، السَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

"Penghormatan hanya untuk Allah, kesucian hanya milik Allah, kebaikan hanya milik Allah, shalawat hanya milik Allah, salam semoga tercurahkan kepadamu wahai Nabi, demikian pula rahmat dan keberkahan-Nya, salam semoga tercurahkan kepada kami, dan kepada hamba-hamba Allah yang shalih, aku bersaksi tidak ada tuhan yang

---

278 *Shahih*. HR. Muslim (403), An-Nasa`i (3/41), Ibnu Majah (900), Ahmad (1/292), Abu Awanah (2/227, 228), Ath-Thabrani (10996), dan Al Baihaqi (2/377)

berhak diibadahi selain Allah semata yang tidak ada sekutu bagi-Nya, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya."[279]

Abu Hanifah dan yang lainnya, yakni ulama Kufah, lebih memilih *tasyahud* Abdullah bin Mas'ud. Menurut Ibnu Abdil Barr, tasyahud tersebut dipegang oleh Imam Ahmad dan mayoritas ahli hadits. Sebab, tasyahud tersebut diriwayatkan secara *shahih* dari Rasulullah:

التَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ, وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

"Penghormatan untuk Allah, shalawat hanya milik Allah, dan kebaikan hanya milik Allah, salam semoga tercurahkan kepadamu wahai Nabi, demikian pula rahmat dan keberkahan-Nya, salam semoga tercurahkan kepada kami, dan kepada hamba-hamba Allah yang shalih, aku bersaksi tidak ada tuhan yang berhak diibadahi selain Allah, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya."[280]

Imam Syafi'i dan pengikutnya menggunakan *tasyahud* Abdullah bin Abbas yang diriwayatkan dari Nabi SAW, Ibnu Abbas berkata, "Rasulullah SAW pernah mengajarkan kepada kami sebuah *tasyahud* sebagaimana beliau mengajarkan surah Al Qur`an kepada kami. Lalu beliau menyebutkan:

التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلّٰهِ، سَلاَمٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، سَلاَمٌ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ.

"Penghormatan yang penuh dengan keberkahan, dan shalawat yang baik hanya milik Allah, salam semoga tercurahkan kepadamu wahai Nabi, rahmat dan keberkahan-Nya, shalawat semoga tercurahkan kepada kami, dan kepada hamba-hamba Allah yang shalih, aku bersaksi

---

279 *Shahih mauquf* akan tetapi memiliki hukum *marfu'*. HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (200), Syafi'i (275), Abdurrazzak (2067), Al Hakim (1/266), dan Al Baihaqi (2/144).

280 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

tidak ada tuhan yang berhak diibadahi dengan benar kecuali Allah, dan Muhammad adalah utusan-Nya."[281]

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam menentukan hadits yang terkuat. Ulama akan lebih memilih satu di antara ketiga hadits yang mereka anggap paling kuat.

Banyak dari kalangan ulama fiqih dalam hal ini berpendapat bahwa semua *tasyahud* itu boleh dipilih salah satunya, seperti halnya adzan dan takbir dalam shalat jenazah, shalat Id, dan perbuatan lainnya, yang riwayatnya *mutawatir*, inilah yang benar, *wallahu a'lam*.

Imam Syafi'i mensyaratkan bacaan shalawat Nabi dalam tasyahud, bahkan merupakan kewajiban. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا

"Hai orang-orang yang beriman, bersalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapknnlah salam penghormatan kepadanya." (Qs. Al Ahzab [33]: 56)

Syafi'i juga berpendapat bahwa penyampaian *salam* termasuk ke dalam shalawat.

Sedang jumhur ulama berpendapat bahwa *salam* di atas adalah salam yang diucapkan setelah membaca shalawat Nabi.

Kelompok ahli Zhahir berpendapat bahwa orang yang mengucapkan *tasyahud* harus memohon agar dilindungi dari empat hal sesuai dengan apa yang disebutkan dalam hadits, yaitu; siksa kubur, neraka jahanam, fitnah Dajjal, serta fitnah kehidupan dan kematian. Sebagaimana dijelaskan dalam sebuah hadits, bahwa Rasulullah SAW memohon perlindungan dari semuanya di akhir tasyahudnya, dan dalam sebagian riwayatnya diungkapkan:

إِذَا فَرَغَ أَحَدُكُمْ مِنَ التَّشَهُّدِ الأَخِيْرِ فَلْيَتَعَوَّذْ مِنْ أَرْبَعٍ.

"Jika salah seorang diantara kalian selesai tasyahud maka

---

281 *Shahih.* HR. Muslim (588), Abu Daud (983), An-Nasa'i (3/58), Ibnu Majah (909), Ahmad (2/237), Ad-Darimi (1/310), Abu Awanah (2/235), dan Al Baihaqi (2/154).

berlindunglah dari empat hal."[282] (HR. Muslim).

Masalah kedelapan: Salam

Para ulama berbeda pendapat tentang salam setelah shalat.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa hukumnya wajib.
2. Imam Abu Hanifah dan pengikutnya menyatakan tidak wajib.

Ulama yang menghukumi wajib, ada yang berpendapat wajib pada shalat sendirian dan imam hanya sekali, dan ada pula yang berpendapat wajibnya itu dua kali.

Jumhur ulama berpedoman pada zhahir hadits Ali yang menceritakan sabda Nabi SAW,

وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ.

"*Dan penutupnya adalah salam.*"[283]

Ulama yang mewajibkan salam dua kali berdalil pada hadits Nabi SAW, "Bahwa Nabi mengucapkan salam dua kali."[284]

Ini bagi kelompok yang berpendirian bahwa perbuatan Nabi diartikan sebagai wajib.

Imam Malik berpendapat bahwa dua kali salam untuk makmum, sedang untuk imam cukup sekali. Bahkan, diriwayatkan dari Imam Malik bahwa makmum mengucapkan salam sebanyak tiga kali, sekali sebagai

---

282 *Shahih.* HR. Muslim (588), Abu Daud (983), An-Nasa`i (3/58), Ibnu Majah (909), Ahmad (2/237), Ad-Darimi (1/310), Abu Awanah (2/235), dan Al Baihaqi (2/154).

283 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

284 Sebagaimana dijelaskan dalam hadits Ibnu Mas'ud:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِيْنِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ، حَتَّى يُرَى بَيَاضَ خَدِّهِ : السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ، السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ.

"Sesungguhnya Nabi SAW mengucapkan salam ke sebelah kanan dan kiri hingga terlihat putih pipinya, seraya mengucapkan, "*As-salamu'alaikum wa rahmatullah, As-salamu'alaikum wa rahmatullah*" HR. Abu Daud (996), At-Tirmidzi (295), An-Nasa`i (13223), Ibnu Majah (914), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani, dalam masalah ini ada hadits dari Sa'ad bin Abi Waqqash yang diriwayatkan oleh Muslim (583), dan dari Wail bin Hajar yang diriwayatkan oleh Abu Daud (933).

penutup shalat, yang kedua untuk pemberitahuan kepada imam, dan yang ke tiga untuk orang yang berada di samping kirinya.

Dalam hal ini, Imam Abu Hanifah berpegang pada riwayat Abdurrahman bin Zihad Al Ifriqi yang menyatakan bahwa Abdurrahman bin Rafi' dan Bakar bin Sawwadah meriwayatkan dari Abdullah bin Amru Al Ash, beliau berkata: Rasulullah SAW berabda:

إِذَا جَلَسَ الرَّجُلَ فِي آخِرِ صَلاَتِهِ، فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلاَتُهُ.

"*Apabila duduk seseorang di akhir salatnya, lalu ia berhadats sebelum mengucapkan salam, maka shalatnya sudah sempurna.*"

Ibnu Abdil Barr mengatakan, "Hadits Ali terdahulu, menurut ahli riwayat, dinilai lebih kuat. Sebab, Hadits Abdullah bin Amru bin Ash hanya diriwayatkan oleh Al Ifriqi. Padahal, menurut ahli riwayat, ia termasuk orang yang *dha'if*."

Al-Qadhi berkata: Meski hadits Ali dilihat dari segi riwayat lebih kuat, tetapi dari segi matan masih memiliki berbagai pengertian. Karena hadits tersebut tidak menunjukkan arti bahwa keluar dari shalat hanya dilakukan dengan salam, terkecuali jika memakai *dalil khitab*, tetapi *dalil khithab* ini menurut para ulama merupakan pemahaman yang lemah.

Namun, jumhur ulama bisa berkata lain bahwa *alif lam* dalam pemakaiannya sebagai *hashr* (pembatasan) lebih kuat dibanding *dalil khitab*. Yaitu, bahwa hukum sesuatu yang tidak disebutkan merupakan kebalikan hukum sesuatu yang disebutkan.

Masalah kesembilan: Qunut

Para ulama berbeda pendapat tentang qunut:

1. Imam Malik berpendapat bahwa qunut untuk shalat Subuh adalah *mustahab*.

2. Imam Syafi'i berpendapat hukumnya sunah.

3. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa qunut dalam shalat Subuh dilarang, sedang tempat qunut hanya dalam shalat witir.

4. Sebagian ulama berpendapat bahwa qunut itu berlaku bagi setiap

shalat.

5. Ulama lainnya berpendapat tidak ada qunut kecuali pada bulan Ramadhan.

6. Ada juga yang berpendapat bahwa qunut hanyalah dilakukan dari setengah pertama bulan Ramadhan.

7. Fuqaha lainnya berpendapat bahwa qunut hanyalah dilakukan pada setengah terakhir bulan Ramadhan.

Sebab perbedaan pendapat: Banyaknya hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW mengenai qunut, juga karena qiyas shalat yang menggunakan qunut dengan shalat yang tidak menggunakan qunut.

Ibnu Abdil Barr berpendapat bahwa qunut yang mengandung cercaan terhadap kaum kafir di bulan Ramadhan sering dilakukan pada periode pertama Islam, Hal ini dalam rangka mengikuti sunah Rasul saat berdoa untuk runtuhnya Ri'lin dan Dzakwan[285] juga gerombolan yang membunuh penduduk sumur *ma'unah.*

Laits bin Sa'd berkata, "Sudah empat puluh atau empat puluh lima tahun aku tidak pernah lagi membaca qunut, kecuali jika aku menjadi makmum sementara imam membaca qunut, Dalam hal ini, aku berdalil pada sunah Rasul SAW, sesungguhnya beliau melakukan qunut selama sebulan atau empat puluh hari, untuk mendoakan kebaikan untuk satu kaum dan mendoakan kejelekan untuk kaum yang lainnya,[286] sehingga Allah memberikan peringatan kepada beliau dalam firman-Nya:

---

285 *Shahih*. HR. Muslim (679), Ahmad (4/57), Abu Awanah (2/282), Ath-Thabrani pada *Al Kabir* (4169, 4170, 4171) dari jalan Khufaf bin Hudhah Al Ghifari.

286 Ungkapan ini mengisyaratkan kepada hadits Abu Hurairah, beliau berkata:

قَنَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَلَاةِ الْعَتَمَةِ شَهْرًا يَقُولُ فِي قُنُوتِهِ : اللَّهُمَّ نَجِّ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ اللَّهُمَّ نَجِّ سَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ، اللَّهُمَّ نَجِّ عَيَّاشَ بْنِ أَبِيْ رَبِيْعَةَ، اللَّهُمَّ نَجِّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ.

"Rasulullah SAW melakukan qunut dalam shalat Isya selama satu bulan, dalam qunutnya beliau berdoa, '*Ya Allah selamatkan Walid bin Al Walid, ya Allah selamatkan Salamah bin Hisyam, ya Allah selamatkan Iyas bin Abi Rabi'ah, ya Allah selamatkan orang-orang lemah dari kalangan yang beriman, ya Allah keraskan pukulan-Mu untuk Mudhar, jadikanlah paceklik kepada mereka seperti yang menimpa kaum Yusuf*." HR. Al Bukhari (4598), Muslim (675), Abu Daud (1442), dan Ahmad (2/470).

لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُوْنَ

"*Tak ada sedikitpun campur tanganmu dalam urusan mereka itu atau Allah menerima Taubat mereka, atau mengazab mereka, karena sesungguhnya mereka itu orang-orang yang zhalim.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 128)

Kemudian Rasulullah SAW meninggalkan qunut, setelah itu beliau tidak pernah mengucapkan qunut sampai beliau wafat.

Laits bekata: semenjak aku meriwayatkan hadits di atas, aku tidak pernah lagi membaca qunut. Pendapat ini juga dipegang oleh Yahya bin Yahya.

Di antara guru saya, ada yang meriwayatkan bahwa yang diberlakukan di masjid Kordova adalah memakai qunut, yang diberlakukan terus hingga masa kami atau masa sebelum kita.

Muslim meriwayatkan dari Abu Hurairah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَنَتَ فِي صَلاَةِ الصُّبْحِ، ثُمَّ بَلَغَنَا أَنَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ لَمَّا أُنْزِلَ لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ.

"Nabi SAW pernah mengucapkan qunut pada shalat Subuh, kemudian sampai berita kepada kami bahwa beliau SAW meninggalkannya ketika turun (ayat), "*Tak ada sedikit pun campur tanganmu dalam urusan mereka itu, atau Allah menerima taubat mereka...* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 128)"

Dan diriwayatkan dari Abu Hurairah, bahwa beliau melakukan qunut pada shalat Zhuhur dan Isya, juga shalat Subuh.[287]

Diriwayatkan darinya pula, "Bahwa beliau SAW melakukan qunut selama sebulan pada shalat Subuh untuk mendo'akan kejelekan kepada Bani Ushayyah."[288]

---

[287] HR. Muslim (676)

[288] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1003), Muslim (677), Abu Daud (1445), An-Nasa`i (2/200), Ibnu Majah (1184), Ahmad (3/259) semuanya dari hadits Anas, yang lafazhnya:
أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَنَتَ شَهْرًا بَعْدَ الرُّكُوْعِ، يَدْعُو عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ رِعْلٍ وَذَكْوَانَ, وَقَالَ: وَعُصَيَّةَ عَصَتِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ.

Lalu para ulama berbeda pendapat tentang lafazh qunut. Imam Malik menganjurkan:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ، وَنَسْتَغْفِرُكَ، وَنَسْتَهْدِيْكَ، وَنُؤْمِنُ بِكَ، وَنَخْنَعُ لَكَ، وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَكْفُرُكَ, اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ, وَلَكَ نُصَلِّي, وَنَسْجُدُ, وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ, نَرْجُو رَحْمَتَكَ, وَنَخَافُ عَذَابَكَ, إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ.

"Ya Allah, sesungguhnya aku memohon pertolongan kepada-Mu, memohon ampunan kepada-Mu, meminta petunjuk kepada-Mu, beriman kepada-Mu, aku tunduk kepada-Mu, membebaskan diri dan meninggalkan orang yang kufur kepada-Mu, Ya Allah, hanya kepada-Mu aku beribadah, kepada-Mu aku berdo'a, dan bersujud, aku berusaha menempuh jalan menghadap-Mu, mengharapkan rahmat-Mu, takut akan adzab-Mu, sesungguhnya adzab-Mu akan menimpa orang-orang kafir."[289]

Fuqaha Irak menamakan doa tersebut dengan *as-suratain*. Dan menurut satu riwayat, doa tersebut ada dalam mushaf (lembaran) Ubai bin Ka'ab.

Imam Syafi'i dan Ishaq berpendapat bahwa lafazh qunut yang digunakan adalah:

اللَّهُمَّ اهْدِنَا فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنَا فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلاَ يُقْضَى عَلَيْكَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ.

"Ya Allah berilah aku petunjuk seperti orang yang telah Engkau berikan petunjuk, selamatkanlah aku sebagaimana orang yang telah Engkau selamatkan, jagalah aku dari segala kejelekan yang Engkau takdirkan, sesungguhnya Engkaulah yang menentukan, dan tidak ada

---

"Sesungguhnya Rasulullah SAW melakukan qunut selama sebulan setelah ruku, ketika itu beliau mendoakan kejelekan untuk beberapa suku arab Ri'lin dan Dzakwan, beliau berdoa, '*Ushayyah yang telah berbuat maksiat kepada Allah dan Rasul-Nya'*."

289 Dari Umar, yang diriwayatkan oleh Abdurrazzak (3/110), Ibnu Abi Syaibah (3/110), dan Al Baihaqi (2/211).

yang menentukan-Mu, Maha Suci Engkau dan Maha Agung."[290]

Doa di atas diriwayatkan dari Hasan bin Ali dari sanad yang *shahih* bahwa Rasulullah mengajarkan qunut tersebut untuk dibaca dalam shalat.

Abdullah bin Daud berkata, "Barangsiapa tidak membaca qunut dengan *as-suratain*, maka shalatnya tidak bisa diikuti." Sementara yang lainnya berpendapat tidak ada bacaan yang ditetapkan dalam qunut.

Pasal kedua: Amalan-amalan shalat yang merupakan rukun

Pasal ini terdiri dari delapan masalah pokok:

Masalah pertama: Mengangkat kedua tangan

Para ulama berbeda pendapat tentang mengangkat tangan dalam shalat pada tiga hal:

Pertama, tentang hukum mengangkat kedua tangan:

1. Menurut jumhur ulama adalah sunnah.

2. Daud dan para pengikutnya berpendapat bahwa hukum mengangkat kedua tangan itu wajib. Ulama yang mewajibkan ini berpecah menjadi beberapa pendapat. Sebagian mewajibkan hanya pada *takbiratul ihram*, dan yang lainnya mewajibkan ketika *takbiratul ihram* dan ketika akan bangkit dari ruku. Ada lagi yang mewajibkan pada dua keadaan tersebut dan ketika hendak sujud, semuanya berdasarkan perbedaan mereka tentang posisi mengangkat kedua tangan.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan zhahir hadits yang mengandung berbagai fardhu dalam shalat, dengan perbuatan Nabi SAW.

Jelasnya, dalam hadits Abu Hurairah terdapat pernyataan Nabi yang hanya menyatakan "Dan bertakbir", tanpa ada perintah mengangkat kedua tangan. Sementara dalam riwayat lain yang *shahih*, yakni dari Ibnu Umar, diriwayatkan:

أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلاَةَ،

[290] Hasan. HR. Abu Daud (1425), At-Tirmidzi (464), An-Nasa`i (3/248), dan dalam *Al Kubra* (1442, 1443, 8101), Ibnu Majah (1178), Ahmad (1/199, 201), Ad-Darimi (1/452) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1096), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/209) dan dihasankan oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

"Nabi SAW mengangkat kedua tangannya apabila memulai shalat."[291]

Kedua, tentang posisi mengangkat kedua tangan:

1. Menurut fuqaha Kufah, Imam Abu Hanifah, Sufyan Ats-Tsauri, dan lainnya, seorang yang menjalankan shalat tidak mengangkat kedua tangannya kecuali tatkala *takbiratul ihram*. Pendapat seperti ini juga diriwayatkan dari Ibnul Qasim dari Imam Malik.

2. Syafi'i, Ahmad dan Abu Ubaidah, Abu Tsaur, kebanyakan ahli hadits, dan ahli Zhahir berpendapat bahwa mengangkat tangan hanya *takbiratul ihram* dan ketika akan ruku. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Imam Malik. Bedanya, menurut fuqaha di atas, hukum mengangkat tangan adalah wajib, sedangkan menurut Imam Malik adalah sunah.

3. Sekelompok ahli hadits berpendapat bahwa mengangkat kedua tangan itu hanya berlaku ketika akan sujud dan bangkit dari sujud.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara beberapa hadits yang menjelaskannya, disamping pertentangan antara amal penduduk Madinah dengan sebagian hadits yang dimaksud.

Diantaranya adalah hadits berikut ini:

a. Hadits Abdullah bin Mas'ud[292] dan Barra` bin Azib[293]:

أَنَّهُ كَانَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الْإِحْرَامِ مَرَّةً وَاحِدَةً لاَ يَزِيْدُ عَلَيْهَا.

"Sesungguhnya Nabi SAW mengangkat kedua tangannya ketika *takbiratul ihram* (hanya) sekali, beliau tidak menambahkannya."

b. Hadits Ibnu Umar dari bapaknya:

---

[291] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (735) (736, 738), Muslim (390), Abu Daud (742), An-Nasa'i (2/122), dan Abdurazzak (2518, 2510).

[292] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (257), An-Nasa'i (2/1820, 195), dan dalam *Al Kubra* (645, 1099), Ad-Daruquthni (1/293), Al Baihaqi (2/78, 79) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

[293] *Dha'if.* HR. Abu Daud (752), Ad-Daruquthni (1/293, 294) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا أَيْضًا كَذَلِكَ، وَقَالَ : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، كَانَ لاَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.

"Sesungguhnya jika Rasulullah SAW memulai shalat, beliau mengangkat kedua tangannya (sampai) sejajar pada dua pundaknya. Jika beliau mengangkat kepalanya dari ruku, maka beliau mengangkat (pula) kedua tangannya, dan beliau membaca, *Sami' Allahu liman hamidah rabbana walakal hamdu (Allah Maha mendengar yang memuji-Nya, ya Tuhan kami bagi-Mu segala puji)*, (namun) beliau tidak melakukan hal itu ketika sujud."[294]

Hadits di atas disepakati ke-*shahih*-annya. Dan para fuqaha memperkirakan hadits di atas diriwayatkan oleh tiga belas sahabat.

c. Hadits Wail bin Hujr memuat tambahan yang tidak disebutkan di dalam hadits Abdullah bin Umar.

أَنَّهُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ السُّجُوْدِ.

"Sesungguhnya beliau mengangkat kedua tangannya ketika sujud."[295]

Para fuqaha yang menafsirkan mengangkat kedua tangan itu sebagai sunah atau wajib, diantara mereka ada yang membatasi *takbiratul ihram*, mereka lebih menganggap kuat hadits Ibnu Mas'ud dan Barra` bin Azib, Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Malik, selaras dengan amal penduduk Madinah.

Adapun ulama yang lebih menguatkan hadits Ibnu Umar, mereka berkesimpulan bahwa mengangkat kedua tangan ada di dua tempat, ketika *takbiratul ihram* dan ruku, karena hadits tersebut sudah masyhur dan disepakati ke-*shahih*-annya.

Ulama yang berpendapat bahwa mengangkat kedua tangan adalah fardhu menafsirkan hadits Ibnu Umar sebagai fardhu pula. Dan ulama yang menafsirkan hukum mengangkat kedua tangan itu sunah, maka

---

[294] Takhrijnya telah dijelaskan sebelumnya.

[295] *Shahih*. HR. Muslim (401), Abu Daud (723), Ad-Daruquthni (1/291), Ath-Thabrani (21/61), dan Al Baihaqi (2/71).

hadits Ibnu Umar itu diartikan sebagai sunah. Lalu ulama yang menempuh metode kompromi berpendapat bahwa berbagai tambahan itu harus dikompromikan selaras dengan hadits Wail bin Hujr.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa para ulama terbagi menjadi dua kelompok dalam memahami hadits-hadits di atas, yakni kelompok ulama yang menggunakan metode *tarjih* dan kelompok yang menggunakan metode kompromi.

Sebab perbedaan Pendapat: Apakah mengangkat kedua tangan itu sunah atau wajib, ada beberapa hal yang sudah saya sebutkan sebelum ini, yaitu sebagian ulama berpendapat bahwa pada prinsipnya perbuatan Nabi SAW ditafsirkan sebagai wajib, terkecuali ada dalil yang memalingkannya. Ada juga ulama yang berpendapat bahwa fardhu-fardhu shalat yang sudah ditetapkan dengan dalil yang jelas, yakni riwayat *shahih* atau ijma', tidak bisa menerima tambahan, kecuali jika ditetapkan dengan dalil yang jelas. Masalah ini sudah saya kemukakan dalam bahasan terdahulu, karena itu tidak perlu diulang

Ketiga, tentang batas mengangkat tangan:

1. Malik, Syafi'i dan sekelompok Ulama berpendapat bahwa batasan mengangkat kedua tangan adalah pundak.

2. Abu Hanifah berpendapat sampai batas kedua telinga.

3. Ada lagi ulama yang berpendirian bahwa batas mengangkat tangan adalah sampai dada.

Seluruhnya diambil dari riwayat Nabi SAW. Hanya saja riwayat yang terkuat adalah bahwa Nabi SAW mengangkat kedua tangan sampai kedua pundaknya, Dan yang terakhir inilah yang dipegang jumhur. Sementara mengangkat kedua tangan hingga dua telinga riwayatnya lebih kuat dibanding riwayat yang menjelaskan pengangkatan tangan sampai dada.

Masalah kedua: I'tidal dalam ruku dan ketika bangkit dari ruku

1. Abu Hanifah berpendapat bahwa i'tidal ketika bangkit dari ruku dan dalam ruku adalah tidak wajib.

2. Imam Syafi'i berpendapat bahwa i'tidal hukumnya wajib.

3. Pengikut Imam Malik saling berbeda pendapat dalam menetapkan hukum i'tidal, wajib atau sunah, karena tidak ada riwayat darinya yang menegaskan masalah ini.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah yang wajib itu mengambil sebagian yang terkandung dalam sebuah nama atau seluruhnya.

Ulama yang berpendapat bahwa yang wajib hanyalah sebagian, mereka berkesimpulan tidak mensyaratkan i'tidal dalam ruku. Sedangkan Ulama yang mewajibkan keseluruhannya menetapkan syaratnya i'tidal.

Diriwayatkan dari Nabi SAW secara *shahih* bahwa beliau bersabda dalam hadits yang disebutkan sebelumnya mengenai orang yang diajarkan berbagai kewajiban shalat:

ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، وَ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَافِعًا.

"*Rukulah hingga tuma`ninah dalam ruku, dan bangkitlah hingga engkau tuma`ninah dalam berdiri.*"[296]

Dengan demikian, seharusnya i'tidal itu dihukumi wajib. Juga atas dasar hadits di atas, bagi para ulama yang berpendapat bahwa perbuatan Nabi SAW di seluruh pekerjaan shalat tidak bisa dihukumi sebagai wajib, kecuali terdapat dalil yang menunjukkan wajib. Karena itu, sebagian ulama tidak menilai mengangkat kedua tangan itu fardhu (wajib). Begitu halnya dengan bacaan-bacaan dalam shalat selain *takbiratul ihram* dan membaca Al Qur`an.

Renungkanlah masalah ini! karena ini adalah kaidah dasar yang berbeda dengan kaidah dasar yang pertama, hal ini menjadi penyebab perbedaan pendapat dalam banyak masalah.

Masalah ketiga: Kondisi duduk

Para Ulama berbeda pendapat tentang kondisi duduk dalam shalat:

1. Imam Malik dan para pengikutnya berpendapat bahwa orang yang duduk dalam shalat hendaknya menyentuhkan kedua bokongnya ke

---

296 Sudah dijelaskan *takhrij*-nya dan merupakan bagian dari hadits orang yang melakukan shalat dengan tidak baik.

lantai, lalu menegakkan telapak kaki kanan, dan menekukkan kaki kirinya. Menurut Imam Malik wanita pun sama dengan kaum laki-laki.

2. Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat, orang yang mengerjakan shalat hendaklah menegakkan telapak kaki kanannya dan duduk di atas telapak kaki kirinya.

3. Imam Syafi'i membedakan antara duduk pertama dan duduk terakhir. Untuk duduk pertama pendapatnya sama dengan Imam Abu Hanifah, sedangkan duduk kedua sama dengan Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara beberapa *atsar*, yang dalam hal ini terdapat tiga hadits.

Pertama, hadits yang ke-*shahih*-annya sudah disepakati, yakni riwayat Abu Humaid As-Sa'idi yang menjelaskan cara shalat Rasulullah SAW:

وَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَى رِجْلِهِ الْيُسْرَى وَنَصَبَ الْيُمْنَى، وَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ قَدَّمَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَنَصَبَ الْيُمْنَى وَقَعَدَ عَلَى مَقْعَدَتِهِ.

"Apabila beliau SAW duduk pada dua rakaat pertama, beliau duduk di atas telapak kaki kirinya dan menegakkan telapak kaki kanannya. Dan apabila beliau duduk di rakaat terakhir, beliau memajukan kaki kirinya, dan menegakkan telapak kaki kanannya, dan duduk di atas landasan duduknya."[297]

Kedua, hadits Wail bin Hujr:

أَنَّهُ إِذَا قَعَدَ فِي الصَّلَاةِ، نَصَبَ الْيُمْنَى، وَقَعَدَ عَلَى الْيُسْرَى.

"Apabila beliau duduk dalam shalat, maka beliau menegakkan telapak kaki kanan dan duduk atas telapak kaki kirinya."[298]

Ketiga, riwayat Malik dari Abdullah bin Umar, bahwa dia berkata:

---

[297] *Shahih*. HR. Al Bukhari dalam *Qurrah Al 'Ain fi Raf'i Al Yadain*, Abu Daud (730), At-Tirmidzi (304), An-Nasa'i (3/34) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (587, 651, 685, 700), Al Baihaqi (2/26, 73, 116, 118, 123) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

[298] *Shahih*. HR. Abu Daud (726), An-Nasa'i (2/236), Ahmad (4/316), Ad-Darimi (1/362) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

إِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلَاةِ أَنْ تَنْصِبَ رِجْلَكَ الْيُمْنَى وَتَثْنِيَ الْيُسْرَى

"Bahwa sunah shalat hendaknya kamu menegakkan telapak kaki kananmu dan menekuk kaki kirimu."[299]

Hadits di atas merupakan hadits musnad karena ucapan Ibnu Umar (إِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلَاةِ).

Dalam riwayat Malik dari Qasim Ibnu Muhammad, sesungguhnya Malik mengajarkan mereka perihal cara duduk dan tasyahud, lalu Malik mendirikan kaki sebelah kanan dan menekukkan kaki kiri, lalu ia duduk di atas landasan duduk bagian kiri dan tidak menduduki telapak kakinya. Lalu ia berkata, "Cara seperti ini ditunjukkan kepadaku oleh Abdullah bin Abdillah bin Umar, ia juga meriwayatkan bahwa bapaknya (Ibnu Umar) pernah mengajarkan seperti itu."

Dalam masalah tersebut, Malik lebih cenderung memilih metode *tarjih* terhadap hadits Ibnu Umar. Adapun Abu Hanifah memilih hadits Wail bin Hujr. Sementara imam Syafi'i lebih cenderung memilih metode kompromi dengan hadits Abu Humaid As-Sa'idi.

Dan imam Ath-Thabari memilih metode *tarjih* dengan kesimpulan bahwa semua cara boleh dikerjakan. Sebab, seluruh cara tersebut diriwayatkan dari Nabi SAW dengan *shahih*. Karena tata cara yang beragam lebih utama ditafsirkan sebagai hal yang dibolehkan bukan pertentangan. Nampaknya kebanyakan kontradiksi hanya berkisar pada perbuatan dengan perkataan atau antara perkataan dengan perkataan.

Masalah keempat: Duduk *tasyahud* pertama dan kedua

Para ulama berbeda pendapat tentang duduk tasyahud pertama dan kedua:

1. Kebanyakan ulama berpendapat bahwa duduk tasyahud pertama adalah sunah.

2. Sebagian ulama lainnya mengeluarkan pendapat *syadz* hingga mengatakan bahwa duduk tasyahud pertama adalah wajib.

---

[299] *Shahih*. HR. Al Bukhari (827), Abu Daud (958) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (678), dan HR. Ad-Daruquthni (1/349), dan Al Baihaqi (2/129).

Mengenai duduk tasyahud akhir:

1. Jumhur berpendapat fardhu.

2. Sebagian ulama mengeluarkan pendapat *syadz*-nya dengan berkata bahwa duduk tasyahud akhir adalah sunah.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi dalam memahami hadits-hadits Nabi SAW, juga berakar dari qiyas salah satu duduk kepada yang lainnya.

Seperti hadits Abu Hurairah yang telah lalu dinyatakan:

اِجْلِسْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا.

"Duduklah sehingga tuma'ninah dalam duduk."

Dari hadits di atas dipahami bahwa duduk merupakan kewajiban di setiap bagian shalat, sehingga fuqaha yang memegang hadits ini berkesimpulan bahwa seluruh tasyahud adalah wajib.

Tetapi, dalam hadits Ibnu Buhainah yang *shahih* dinyatakan:

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ أَسْقَطَ الْجَلْسَةَ، وَلَمْ يَجْبُرْهَا، وَسَجَدَ لَهَا.

"Sesungguhnya beliau SAW menggugurkan duduk (tasyahud awal) tanpa menggantinya, tetapi sujud karenanya."[300]

Juga diriwayatkan dalam hadits *shahih*, bahwa beliau menggugurkan dua rakaat, lalu menggantinya, demikian pula satu rakaat.

Berdasarkan hadits ini, para ulama mengambil kesimpulan adanya perbedaan hukum antara duduk awal dan hukum rakaat, hukum rakaat bagi mereka adalah fardhu dengan dasar ijma', jadi duduk pertama bukan hal yang fardhu.

Hal inilah yang kemudian menuntut para fuqaha dalam membedakan hukum pada dua duduk. Bahkan mereka berpendapat bahwa sujud sahwi hanya boleh dilakukan dalam shalat sunah, bukan pada shalat wajib.

---

300 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (829, 1224, 1230), Muslim (570), Abu Daud (1034), At-Tirmidzi (391), An-Nasa'i (3/19), Ibnu Majah (1206), dan Ahmad (5/345).

Ulama yang menyatakan wajib berpendapat bahwa sujud sahwi adalah kekhususan baginya sementara kefardhuan yang lain tidak mendapatkannya, maksudnya kenyataan ini sama sekali tidak bisa menjadi dalil bahwa duduk pertama adalah tidak wajib.

Ulama yang berpendirian bahwa kedua duduk merupakan sunah mendasarkan pendapatnya pada qiyas duduk akhir atas duduk pertama, menyusul pendapat mereka bahwa duduk pertama adalah sunah dengan dalil yang digunakan oleh jumhur ulama.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa sebab perbedaan pendapat itu berakar pada perbedaan cara pengambilan hukum pada zhahir ucapan dan perbuatan Nabi SAW.

Dalam hal ini, ada ulama yang menyatakan bahwa kedua duduk hukumnya fardhu. Dalilnya bahwa seluruh pekerjaan shalat Nabi SAW menunjukkan hukum wajib, kecuali terdapat dalil yang memalingkannya kepada hukum selainnya, sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya.

Artinya, kedua landasan dalam masalah ini (perbuatan dan perkataan Nabi SAW) memberi petunjuk kepada kita bahwa duduk kedua merupakan kewajiban. Karena itu jumhur ulama memegang pendapat tersebut tanpa ada yang menentang, terkecuali qiyas. Dengan demikian, pendapat yang paling lemah adalah yang mengatakan bahwa dua macam duduk tersebut adalah sunah, *wallahu a'lam*

Diriwayatkan dengan *shahih*, "Bahwa beliau SAW meletakkan tangan kiri di atas lutut kiri dan telapak tangan kanan di atas lutut kanan sambil berisyarat dengan jari (telunjuk)."[301]

Hal ini pun sudah menjadi kesepakatan ulama bahwa cara tersebut adalah yang terbaik di dalam shalat. Lalu Para ulama berbeda pendapat mengenai keharusan menggerak-gerakkan telunjuk jari karena adanya berbagai hadits tentang hal itu. Adapun riwayat yang *shahih* dalam hal ini adalah bahwa Rasulullah hanya berisyarat (mengacungkan) telunjuk jari saja.

---

[301] *Shahih*. HR. Muslim (579), Abu Daud (989), An-Nasa'i (3/37), Ad-Daruquthni (1/349), Abu Awanah (2/225), dan Al Baihaqi (2/130).

Masalah kelima: Meletakkan salah satu tangan di atas tangan yang lain

Para Ulama berbeda pendapat mengenai meletakkan salah satu tangan di atas tangan yang lain dalam shalat.

1. Imam Malik berpendapat bahwa hal seperti itu makruh dalam shalat wajib, dan dibolehkan untuk shalat sunah.

2. Jumhur ulama berpendapat bahwa pekerjaan seperti itu merupakan salah satu sunah shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya berbagai riwayat *shahih* yang memuat penjelasan amalan shalat yang dilakukan Rasulullah SAW. Namun di dalamnya tidak disebutkan bahwa Rasulullah SAW meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri.

Disamping itu ada riwayat *shahih* bahwa para sahabat diperintahkan melakukan seperti itu. Bahkan hal tersebut dinyatakan sebagai sifat shalat Nabi SAW sebagaimana yang disebutkan dalam hadits Abu Humaid.

Namun, sebagian ulama berpendapat bahwa *atsar* yang yang menetapkannya menuntut adanya tambahan di atas *atsar* yang tidak menetapkannya, dan tambahan tersebut mesti diambil.

Sebagian ulama lain berpendapat wajibnya berpedoman pada hadits-hadits yang tidak mengandung tambahan. Karena jumlahnya lebih banyak. Lebih-lebih pekerjaan tersebut, tidak selaras dengan sifat-sifat shalat, namun hanya sekadar pekerjaan yang memudahkan.

Karenanya, imam Malik membolehkan hanya untuk shalat sunah, tetapi melarang dalam shalat fardhu. Meski demikian, pekerjaan di atas merupakan satu cara yang bisa melahirkan perasaan khusyuk, kiranya inilah yang lebih utama.

Masalah keenam: Bangkit dari sujud

1. Sebagian ulama berpendapat pada rakaat ganjil, alangkah baiknya jika orang yang melaksanakan shalat melakukan duduk sebentar sebelum bangkit.

2. Sedangkan menurut fuqaha lainnya, hendaknya seseorang langsung bangkit dari sujud.

Pendapat pertama dipegang oleh imam Syafi'i dan sekelompok ulama lainnya.

Sebab perbedaan perbedaan: Adanya dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama, hadits Malik bin Al Huwairits yang *shahih*:

أَنَّهُ رَأَى رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُصَلِّي فَإِذَا كَانَ فِي وِتْرٍ مِنْ صَلاَتِهِ لَمْ يَنْهَضْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا.

"Sesungguhnya dia melihat Rasulullah SAW apabila dalam rakaat ganjil dari shalatnya, beliau tidak bangkit melainkan setelah beliau duduk secara sempurna."[302]

Kedua, hadits Abu Humaid mengenai sifat shalat Rasulullah SAW:

أَنَّهُ لَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الرَّكْعَةِ الأُوْلَى قَامَ وَلَمْ يَتَوَرَّكْ.

"Bahwa ketika beliau SAW mengangkat kepalanya dari sujud kedua dari rakaat pertama, beliau (langsung) bangkit dan tidak duduk."[303]

Hadits pertama dipegang oleh imam Syafi'i, sedangkan hadits kedua dipegang oleh imam Malik

Kalangan fuqaha juga berbeda pendapat mengenai sujud, apakah kedua tangan yang harus diletakkan dilandasan (lantai) sebelum lutut atau sebaliknya. Dalam hal ini madzhab Malikiyah berpendapat meletakan lutut sebelum kedua tangan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara dua hadits, yaitu dalam hadits Ibnu Hujr, dia berkata:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَجَدَ يَضَعُ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ وَإِذَا نَهَضَ رَفَعَ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ.

"Aku melihat Rasulullah SAW (sedang shalat), ketika beliau sujud kedua lututnya diletakkan di landasan sebelum kedua tangannya, dan apabila bangkit, kedua tangannya diangkat sebelum dua lututnya."[304]

---

[302] *Shahih*. HR. Al Bukhari (823, 824), Abu Daud (842, 843), At-Tirmidzi (287), An-Nasa`i (2/234), Ahmad (3/436)(5/53, 54), dan Al Baihaqi (2/124).

[303] Telah terdahulu *takhrij*-nya.

Lalu dalam hadits Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ.

"Apabila salah seorang dari kalian sujud, maka janganlah turun seperti unta yang hendak duduk, dan hendaklah ia meletakkan kedua tangan sebelum dua lututnya."

Dalam hal ini, Ibnu Umar meletakkan kedua tangan sebelum kedua lututnya. Menurut pengamatan para ahli hadits, hadits dari Wail bin Hujr lebih kuat dibanding hadits Abu Hurairah.

Masalah ketujuh: Tentang sujud

Para ulama berpendapat bahwa sujud hendaklah dikerjakan dengan tujuh anggota badan; muka, kedua tangan, kedua lutut dan kedua ujung-ujung jemari telapak kaki, kesepakatan ini berdasarkan sebuah hadits Nabi SAW:

أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ.

"*Aku diperintahkan (untuk) sujud atas tujuh anggota badan.*"

Namun mereka berbeda pendapat dalam hal apabila seseorang sujud dengan keningnya sementara salah satu anggota badan tidak melakukan sujud dengan sempurna, apakah kondisi ini dapat membatalkan shalat?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa shalatnya tidak batal, karena yang dimaksud dengan sujud hanya tentang muka.

2. Sebagian ulama lainnya menganggap batal bagi orang yang sujud tidak lengkap dengan tujuh anggota badan, alasannya adalah hadits *shahih* yang membahas tentang hal tersebut.

Para ulama juga bersepakat bahwa orang yang sujud dengan dahi dan hidung, berarti ia sudah melakukan sujud dengan wajahnya.

---

[304] *Dha'if.* HR. Abu Daud (838), At-Tirmidzi (2680, An-Nasa'i (2/206), Ibnu Majah (8820, Ad-Darimi (1/303), Ad-Daruquthni (1/345), Al Hakim (1/2260, Al Baihaqi dari beliau (2/98) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (357).

Namun, mereka berbeda pendapat mengenai orang yang sujud dengan menggunakan salah satu dari dua anggota itu.

1. Menurut imam Malik, apabila seseorang sujud dengan menggunakan dahi saja, maka sujud itu dibolehkan. Namun, jika sujud dengan hidung saja, maka itu tidak diperbolehkan.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa hal di atas diperbolehkan.

3. Imam Syafi'i berpendapat harus dengan seluruh anggota sujud.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah yang wajib adalah merealisasikan sebagian yang dikandung oleh sebuah nama atau seluruhnya?

Seperti dalam hadits Ibnu Abbas dari Nabi SAW:

أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ.

"*Aku diperintahkan untuk bersujud dengan tujuh anggota (badan).*"

Bagi ulama yang mewajibkan sebagian saja berkesimpulan bahwa sujud dengan menempelkan dahi atau hidung saja sudah dianggap cukup (sah). Sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa sujud itu cukup dengan menggunakan dahi, mereka membolehkan sujud dengan dahi, tetapi tidak membolehkan dengan hidung.

Tampaknya, pendapat ini merupakan batasan pengertian *ba'dhu* (sebagian), yang pelaksanaannya diwajibkan, masalah di atas didasarkan pula atas pendapat yang membedakan antara bagian tertentu dari yang lainnya, artinya dengan melaksanakan beberapa bagian saja sudah dianggap memadai sebagai pelaksanaan kewajiban, dan bagian lainnya tidak bisa menduduki bagian pertama secara hukum, jika tidak demikian maka bisa saja seseorang berkata, "Barangsiapa menempelkan bagian hidungnya sedikit saja maka sujudnya telah sempurna."

Adapun ulama yang berpendapat bahwa wajibnya adalah menunaikan semua elemen yang ada dalam sesuatu, sudah tentu wajibnya adalah sujud dengan dahi dan hidung, imam Syafi'i berkata, "Kemungkinan pengertian yang muncul dari lafazh hadits dapat dihilangkan oleh perbuatan Nabi dan penjelasannya, karena beliau sujud dengan dahi dan hidung sesuai riwayat yang menyatakan bahwa beliau selesai shalat, sementara di dahi dan hidungnya ada bekas tanah dan air,

jadi perbuatan beliau ini menafsirkan hadits yang bersifat *mujmal* (global).

Ibnu Abdil Barr menyatakan, "Sekelompok ahli hadits meriwayatkan hadits Ibnu Abbas, di dalamnya disebutkan hidung dan kening."

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Sebagian ulama ada yang hanya menyatakan dahi, dimana kedua riwayat tersebut ada dalam *Shahih Muslim*, ini adalah hujjah yang dipegang imam Malik."

Lalu mereka berbeda pendapat, apakah dalam sujud disyaratkan menampakkan tangan yang diletakkan di tempat wajah?

1. Malik berkata "Bahwa hal itu merupakan syarat dan aku menduga merupakan syarat sempurnanya sujud."

2. Sedangkan sekelompok fuqaha berpendapat bahwa hal seperti itu bukan merupakan syarat.

Perbedaan pendapat hal tersebut menjadi pijakan perbedaan fuqaha dalam hal sujud di bagian serban. Dalam hal ini para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama melarang.

2. Sebagian yang lainnya membolehkan.

3. Sebagian lagi membedakan antara sujud di atas bagian sedikit atau banyak dari surban.

4. Sebagian lainnya membedakan antara kening yang menyentuh landasan atau tidak.

Perbedaan-perbedaan di atas seluruhnya terdapat dikalangan mazhab Maliki dan ulama berbagai negeri. Di dalam *Shahih Al Bukhari* diriwayatkan, "Bahwa mereka sujud di atas peci-peci dan serban."

Fuqaha yang berpendapat tidak diperlukannya menggunakan tangan dalam sujud berlandaskan pada hadits Ibnu Abbas:

أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ وَلاَ نَكْفِتُ ثَوْبًا وَلاَ شَعْرًا.

"Nabi SAW memerintahkan agar kami bersujud dengan tujuh anggota tubuh, dan agar tidak menggenggam pakaian atau rambut."[305]

Juga mengqiyaskan kepada dua lutut, bahkan kepada shalat dengan memakai khuf. Bisa juga dijadikan sebagai argumentasi dalam masalah sujud di atas serban.

Masalah kedelapan: Duduk yang dilarang dalam shalat

Para ulama sepakat mengenai makruhnya (*iq'a*/duduk yang menyerupai duduknya seekor anjing) dalam shalat. Dalilnya adalah larangan yang disebutkan dalam hadits bagi orang yang shalat dengan duduk seperti anjing melakukan duduk,[306] akan tetapi mereka berbeda pendapat mengenai makna *iq'a* (duduk) yang dilarang ini:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa duduk yang tidak boleh adalah duduk diatas pantat dalam shalat, sambil mengangkat dua paha seperti duduknya anjing dan binatang buas, cara ini sudah disepakati bukan cara shalat.

2. Sebagian fuqaha lainnya berpendapat bahwa duduk yang dilarang ialah meletakkan dua sisi bokong di atas tumit diantara dua sujud dan duduk di atas kedua telapak kaki. Inilah pendapat Malik berdasarkan riwayat Ibnu Umar yang menyatakan bahwa ia melakukan seperti itu karena merasa sakit di dua telapak kaki.

Sementara Ibnu Abbas mengatakan bahwa duduk di atas dua telapak kaki dalam shalat merupakan cara Nabi kalian. Pernyataan ini diriwayatkan oleh Imam Muslim.[307]

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan kategori makna duduk yang dilarang, antara pengertian secara bahasa dan syara'?.

Ulama yang berpendapat pengertian secara bahasa, mereka berkata, "Maksudnya adalah duduknya anjing."

---

305 Telah dijelaskan *takhrij*-nya.

306 Sebagaimana telah dijelaskan dalam hadits Ali, dia berkata: Nabi SAW bersabda:

يَا عَلِيُّ لاَ تَقْعَ إِقْعَاءَ الْكَلْبِ .

"*Wahai Ali janganlah engkau melakukan duduk seperti anjing.*" HR. Ibnu Majah (895) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani.

307 *Shahih.* HR. Muslim (536), Abu Daud (845), dan At-Tirmidzi (283).

Sedangkan fuqaha yang berpendapat bahwa maksudnya adalah pengertian secara syara' berkesimpulan bahwa yang dimaksud adalah salah satu cara shalat yang tidak dibolehkan. Hal ini sesuai dengan riwayat dari Abdullah bin Umar, "Bahwa seseorang yang duduk di atas bagian telapak kaki tidak bisa dikatakan sebagai sunah shalat." [308] Karenanya, mereka berpendapat bahwa cara inilah yang dimaksud dengan *iq'a* (duduk) yang dilarang.

Tetapi pendapat itu lemah, karena satu kata yang belum dijelaskan maknanya secara syara', harus dikembalikan kepada arti secara bahasa. Berbeda dengan kata yang maknanya telah tetap dalam syara' sejak awal, maka kata tersebut harus diartikan menurut arti syara', terkecuali jika terdapat dalil yang menunjukkan arti secara bahasa. Lebih-lebih hadits Ibnu Umar sangat bertentangan dengan hadits Ibnu Abbas.

BAB II

Shalat Jama'ah

Dalam bab ini terdapat tujuh bahasan pokok yang terangkum dalam 7 pasal:

Pasal Pertama: Hukum Shalat Jamaah

Di dalam pasal ini terdapat dua masalah penting:

Pertama: Apakah shalat jamaah merupakan kewajiban bagi setiap orang yang mendengar adzan?

Kedua: Jika seseorang memasuki masjid dan ia sudah shalat, apakah ia harus melakukannya lagi secara berjamaah atau tidak?

Masalah pertama: Hukum shalat berjamaah

Kalangan ulama berbeda pendapat mengenai shalat berjamaah bagi orang yang mendengar adzan.

1. Jumhur fuqaha berpendapat bahwa hukumnya sunah atau *fardhu kifayah*.

---

[308] Sanadnya *shahih* . HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/89) (200), Abdurrazzak (3044), dan Al Baihaqi (2/124).

2. Menurut kelompok ahli zhahir, hukumnya fardhu *ain* bagi setiap *mukallaf* (orang yang telah terbebani kewajiban syariat).

Sebab Perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara pengertian beberapa hadits yang menyangkut hal tersebut.

Yaitu, hadits Nabi SAW,

صَلاَةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلاَةَ الْفَذِّ بِخَمْسٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً أَوْ بِسَبْعٍ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً

"Shalat berjamaah lebih utama daripada shalat sendirian dengan (kelebihan) dua puluh lima derajat atau dua puluh tujuh derajat."[309]

Berdasarkan zhahir hadits di atas, ada kesan bahwa shalat berjamaah hukumnya sunah, karena merupakan penyempurna dari shalat yang wajib. Seakan-akan Nabi SAW menyatakan bahwa shalat berjamaah lebih sempurna dibanding shalat sendirian, namun kesempurnaan adalah tambahan dari batasan yang mencukupi.

Lalu hadits tentang orang buta yang meminta izin kepada Nabi SAW untuk tidak mengikuti shalat berjama'ah karena tidak adanya penuntun, lalu Nabi memberikan keringanan kepadanya, namun tidak berselang lama setelah itu Nabi SAW bertanya, *"Apakah engkau mendengar adzan?"* dia menjawab, "Ya, aku mendengarnya", Nabi SAW bersabda, *"Aku tidak mendapatkan keringanan bagimu."*[310]

Hadits di atas seakan-akan merupakan penjelasan mengenai wajibnya shalat berjamaah tatkala tidak ada halangan.

Hadits di atas diperkuat oleh hadits Abu Hurairah yang disepakati ke*shahih*annya, yakni Rasulullah SAW bersabda,

---

309 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (645, 649), Muslim (650), At-Tirmidzi (215), An-Nasa'i (2/103), Ibnu Majah (789), Ahmad (2/65, 102, 112), dan Al Baihaqi (3/59), seluruhnya dari hadits Ibnu Umar.

310 *Shahih.* HR. Abu Daud (552, 553), An-Nasa'i (2/110), Ibnu Majah (7920, Ahmad (3/367, 323), dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/246) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, dalam masalah ini ada hadits dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Muslim (653), An-Nasa'i (2/109), dan Al Baihaqi (3/57).

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ فَيُحْطَبَ، ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاَةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفُ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَظْمًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ.

"Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggaman tangan-Nya, sungguh aku hendak memerintahkan untuk mengumpulkan kayu bakar dan dibakar, kemudian aku perintahkan shalat dan dikumandangkan adzan. Lalu aku perintahkan seseorang untuk menjadi imam bagi manusia. Kemudian aku menghampiri kaum laki-laki yang lain dan aku bakar rumah-rumah mereka (karena tidak shalat berjamaah). Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggaman tangan-Nya, kalau saja setiap orang mengetahui bahwa ia akan mendapatkan tulang (berdaging) yang besar atau dua paha daging yang gemuk, tentu semuanya akan mendatangi shalat Isya."[311]

Dan hadits Ibnu Mas'ud, ia berkata,

إِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَنَا سُنَنَ الْهُدَى, وَأَنَّ مِنْ سُنَنِ الْهُدَى الصَّلاَةَ فِي الْمَسْجِدِ يُؤَذَّنُ فِيْهِ.

"Sesungguhnya Rasulallah SAW mengajarkan kepada kami jalan-jalan petunjuk, dan diantara jalan-jalan petunjuk itu adalah shalat di dalam masjid yang dikumandangkan adzan di dalamnya."[312]

Dalam sebagian riwayat (disebutkan):

وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ لَضَلَلْتُمْ

"Jika kalian meninggalkan Sunnah Nabi kalian, niscaya kalian akan sesat."

---

311 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (644, 242, 7224), Muslim (651), Abu Daud (549), At-Tirmidzi (217), An-Nasa`i (2/107), Ahmad (244, 292, 314, 319).

312 *Shahih.* HR. Muslim (654), Abu Daud (550), An-Nasa`i (2/108), Ibnu Majah (777), Ahmad (1/382, 415, 419, 455), Ath-Thabrani (8596, 8597, 8598, 8599, 8600, 8601, 8602, 8603, 8605).

Dalam memahami berbagai hadits di atas, kedua kelompok sama-sama memilih cara memadukan (kompromi) dengan cara melakukan takwil terhadap hadits yang digunakan pihak lain dan menafsirkannya sesuai dengan zhahir hadits yang dipegang.

Kelompok ahli Zhahir mengatakan, "Sesungguhnya saling melebihkan bisa terjadi pada beberapa perkara yang sama-sama wajib hukumnya."

Maksudnya, shalat jamaah bagi orang yang wajib melaksanakannya, lebih utama dibanding shalat sendiri bagi orang yang tidak berkewajiban melakukannya secara berjamaah karena adanya halangan, dengan derajat yang telah disebutkan di atas.

Berdasarkan hal tersebut, antara kedua hadits di atas tidak ada pertentangan lagi. Dan mereka memperkuat pendapatnya dengan sabda beliau SAW,

صَلاَةُ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ صَلاَةِ الْقَائِمِ

"Shalat yang (dilakukan) secara duduk, mendapat (ganjaran) setengah dari shalat seseorang (yang dilakukan) dengan berdiri."[313]

Kelompok lain bisa saja menduga bahwa hadits mengenai orang buta di atas ditafsirkan sebagai adzan di hari Jum'at. Sebab, itulah panggilan yang wajib dipenuhi dengan kesepakatan para ulama. Namun, dugaan ini sangat menyimpang dari hadits Abu Hurairah, *wallahu a'lam.* Karena, dalam teks hadits Abu Hurairah diyatakan,

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ أَعْمَى، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّهُ لَيْسَ لِي قَائِدٌ يَقُودُنِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَسَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَخِّصَ لَهُ فَيُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ، فَرَخَّصَ لَهُ، فَلَمَّا وَلَّى دَعَاهُ، فَقَالَ: هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ بِالصَّلاَةِ؟ قَالَ : نَعَمْ. قَالَ: فَأَجِبْ.

"Seorang lelaki buta datang menghadap Nabi SAW dan berkata, "Wahai Rasulallah! aku tidak memiliki seseorang yang menuntunku ke

313 *Shahih.* HR. Muslim (735), Abu Daud (950), An-Nasa`i (3/223), Ahmad (2/162, 192, 201, 203), Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/136 dan 307) semuanya dari hadits Abdullah bin Amru.

mesjid." Lalu ia meminta dispensasi kepada Rasulallah SAW agar diizinkan melaksanakan shalat di rumah, maka Rasulullah pun mengijinkannya. Ketika orang buta tersebut pergi, Nabi SAW memanggilnya dan berkata, *"Apakah kamu mendengar adzan (panggilan) shalat?"* ia berkata, "Ya." Nabi SAW bersabda, *"Maka datangilah."*[314]

Berdasarkan zhahir hadits tersebut, sangat jauh jika ditafsirkan sebagai adzan Jum'at, karena menghadiri shalat Jum'at adalah wajib bagi orang yang berada di daerah tempat tinggalnya, sekalipun tidak mendengar adzan, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di antara ulama.

Meskipun demikian, hadits tersebut ditentang oleh hadits Utban bin Malik yang tercantum di dalam *Al Muwaththa'* yang menyatakan, "Sesungguhnya Utban bin Malik yang tuna netra pernah bermakmum, dia berkata kepada Rasulullah SAW,

إِنَّهُ تَكُونُ الظُّلْمَةُ وَالسَّيْلُ وَأَنَا رَجُلٌ ضَرِيرُ الْبَصَرِ فَصَلِّ يَا رَسُولَ اللهِ فِي بَيْتِي مَكَانًا أَتَّخِذُهُ مُصَلًّى، فَجَاءَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَيْنَ تُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ؟ فَأَشَارَ إِلَى مَكَانٍ مِنْ الْبَيْتِ، فَصَلَّى فِيهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Bahwasnnya (dunia) penuh kegelapan, hujan dan banjir dan aku adalah seorang yang tuna netra, karenanya bisakah engkau shalat di rumahku, di suatu tempat yang biasa aku gunakan sebagai tempat shalat?" Lalu Rasulallah mendatangi rumahnya dan mengatakan, *"Di manakah engkau menginginkanku melakukan shalat?"* Lalu ia menunjukkan kepada beliau suatu tempat di dalam rumahnya, kemudian Rasulullah SAW pun shalat di tempat tersebut".[315]

---

[314] *Shahih.* HR. Muslim (653), An-Nasa'i (2/109), dan Al Baihaqi (3/57).

[315] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhaari (425, 540, 686, 838, 840, 1186, 6423, 6938), Muslim (623), An-Nasa'i (2/105), Ibnu Majah (754), Ahmad (5/449, 450) (4/44, 144), dan Al Baihaqi (3/53, 87, 88)

Masalah kedua: Melakukan shalat berjamaah meskipun telah melakukan shalat sebelumnya

Seseorang yang memasuki mesjid, padahal ia sudah menajalankan shalat wajib, mungkin termasuk dari salah satu dari dua kemungkinan; mungkin sudah menjalankan shalat sendirian dan mungkin sudah menjalankan shalat secara berjamaah.

1. Jika ia sudah menjalankan shalat sendirian, ia harus mengulangi shalat berjamaah, kecuali untuk shalat Maghrib, diantara yang mengatakan demikian adalah Malik dan para pengikutnya.

2. Abu Hanifah mengatakan, "Hendaknya ia mengulang semua shalatnya kecuali Maghrib dan Ashar."

3. Al Auza'i mengecualikan shalat Ashar dan Subuh, sementara Abu Syam mengecualikan shalat Ashar dan Subuh.

4. Abu tsaur berkata, "Kecuali Ashar dan Shubuh".

5. Imam Syafi'i tidak mengecualikan shalat apapun.

Secara umum kesepakatan wajibnya mengulang shalat berlandaskan kepada hadits Basyar bin Muhammad[316] dari bapaknya: "Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah bersabda kepadanya tatkala dia masuk ke dalam masjid namun pernah tidak melakukan shalat:

مَا لَكَ لَمْ تُصَلِّ مَعَ النَّاسِ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ فَقَالَ : بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، وَلَكِنِّي صَلَّيْتُ فِي أَهْلِي، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ.

"Kenapa kamu tidak melakukan shalat bersama yang lainnya?" Tidakkah kamu seorang muslim?" Ia menjawab, "Tentu saja wahai Rasulullah, akan tetapi aku sudah menunaikan shalat di rumahku." Rasulullah SAW berkata, *"Apabila kamu datang (ke masjid), maka*

---

[316] Demikianlah dalam semua naskah yang dicetak, padahal nama sebenarnya adalah Busr bin Mihjan.

kerjakanlah shalat bersama orang-orang meskipun kamu sudah shalat."[317]

Lalu para ulama saling berbeda pendapat mengenai hadits ini. Sebab, bisa saja hadits yang *Am* (bersifat umum) ini *ditakhsis* oleh qiyas atau dalil lainnya.

Ulama yang menafsirkan hadits di atas pada pengertiannya yang *Am* akan mewajibkan semua shalat, inilah pendapat Imam Syafi'i.

Sedangkan fuqaha yang mengecualikan shalat Maghrib, yaitu pendirian Malik, didasarkan pada *takhsis* hadits *Am*, dengan *qiyas syibih*. Karena, bilangan shalat magrib itu adalah ganjil, lalu jika diulang maka akan menjadi genap, yaitu enam rakaat, dengan demikian satu jenis shalat berpindah kepada jenis yang lainnya.

Qiyas di atas sangat lemah, karena "salam" memisahkan antara berbagai shalat yang ganjil tersebut, sementara memegang teguh yang umum lebih kuat daripada menjadikan qiyas seperti ini sebagai dasar pengecualian.

Masih dalam masalah ini, alasan yang dikemukakan ulama Kufah tampak lebih kuat. Mereka berkata, "Jika shalat Maghrib diulang, ini sama saja telah melakukan shalat ganjil sebanyak dua kali. Padahal, dalam sebuah hadits disebutkan:

لاَ وِتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

"Tidak ada dua witir dalam satu malam".[318]

Abu Hanifah, dalam hal ini, berpendapat bahwa shalat yang dilakukan kedua adalah sunah, sementara melakukan shalat sunnah setelah ashar adalah dilarang, inilah qiyas yang mengecualikan keumuman hadits, adapun shalat Maghrib; tidak diulang karena bilangan shalat Maghrib itu ganjil, dan shalat ganjil itu tidak bisa diulang. Qiyas

---

[317] *Shahih.* HR. An-Nasa'i (2/112), Ahmad (4/34, 338), Al Hakim (1/244), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (20/696, 697, 700, 701, 702) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa'i.*

[318] *Shahih.* HR. Abu Daud (1439), At-Tirmidzi (470), An-Nasa'i (3/229), Ahmad (4/23), Ath-Thayalisi (1095) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1101), dan diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (8247), Al Baihaqi (3/36) dari hadits Qais bin Thalq, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

seperti ini memang baik sekali terutama jika Imam Syafi'i bisa menerima bahwa shalat yang terakhir adalah *nafilah* (sunah).

Adapun ulama yang membedakan antara shalat Ashar dengan Shubuh beralasan pada tidak adanya perbedaan pendapat mengenai berbagai hadits yang melarang shalat setelah Subuh. Sementara shalat setelah Ashar, persoalannya masih diperselisihkan sebagaimana tersebut di atas. Itulah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Auza'i.

Masalah lainnya, jika seseorang sudah melaksanakan shalat dengan jamaah, apakah orang itu masih harus melaksanakan shalat lagi dengan jamaah lainnya?

1.Jumhur ulama berpendapat bahwa hal itu tidak perlu diulang. Di antara yang berpendapat seperti itu adalah Malik dan Abu Hanifah.

2. Menurut Ahmad, Daud, dan kelompok ahli Zhahir, berpendapat harus mengulang.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beberapa hadits yang pengertiannya saling bertentangan.

Jelasnya, dalam hal ini Nabi SAW bersabda,

لاَ تُصَلَّى صَلاَةٌ فِي يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ

"*Satu shalat tidak bisa dilakukan dua kali dalam sehari.*"[319]

Diriwayatkan pula dari beliau SAW,

أَنَّهُ أَمَرَ الَّذِيْنَ صَلُّوا فِي جَمَاعَةٍ أَنْ يُعِيْدُوا مَعَ الْجَمَاعَةِ الثَّانِيَةِ

"Sesungguhnya beliau SAW memerintahkan kepada orang-orang yang telah melaksanakan shalat dalam sebuah jamaah agar mengulangi bersama jemaah yang kedua."[320]

---

[319] *Shahih.* HR. Abu Daud (579), An-Nasa'i (2/114), Ahmad (2/19, 41) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1641), Ath-Thabrani (13270), Ad-Daruquthni (1/415, 416) dari hadits Abdullah bin Amr dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[320] Ungkapan ini mengisyaratkan kepada hadits Yazid bin Aswad, ia berkata,
صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَضَى صَلاَتَهُ، إِذَا هُوَ بِرَجُلَيْنِ فِي مُؤَخَّرِ النَّاسِ، فَأَمَرَ فَجِيْءَ بِهِمَا تُرْعَدُ فَرَائِصُهُمَا فَقَالَ لَهُمَا : مَا حَمَلَكُمَا أَنْ لاَ تُصَلِّيَا مَعَنَا؟ قَالاَ: يَا نَبِيَّ اللهِ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا ثُمَّ أَقْبَلْنَا،

Zhahir hadits Bisyr mengharuskan pengulangan shalat bagi seseorang yang datang ke masjid. Sebab, hadits ini mempunyai kekuatan sebagai dalil secara umum, kebanyakan ulama berpendapat bahwa jika dalil umum didatangkan dalam sebuah kasus (permasalahan) yang khusus, maka dalil terebut tidak dipahami sebatas permasalahan itu saja.

Demikian pula shalat Muadz bersama Nabi SAW, kemudian beliau menjadi imam untuk satu kaum dalam shalat yang sama. Riwayat ini menunjukkan bolehnya mengulangi shalat yang dilakukan secara berjamaah.

Di dalam menyikapi hadits-hadits di atas, di antara ulama ada yang menempuh jalan *jam'* (mengompromikan antara dalil-dalil yang nampak betentangan) dan ada yang menggunakan metode *tarjih* (menguatkan salah satu pendapat).

Para fuqaha yang menggunakan metode *tarjih* mengambil pernyataan hadits yang bersifat umum.

لاَ تُصَلَّى صَلاَةٌ فِي يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ

"Satu shalat tidak bisa dilakukan dua kali dalam sehari."

Dalam hal ini, mereka tidak memberikan penegecualian selain shalat sendirian, karena shalat ini sudah menjadi kesepakatan fuqaha.

Adapun ulama yang memilih metode *jam'* menyimpulkan pernyataan Nabi SAW,

---

فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا ثُمَّ أَدْرَكْتُمَا الصَّلاَةَ، فَصَلِّيَا فَإِنَّهُمَا لَكُمَا نَافِلَةٌ.

"Nabi SAW melakukan shalat, tatkala beliau menyelesaikan shalatnya, beliau melihat dua orang lelaki di sudut belakang orang-orang, lalu Rasulullah SAW memerintahkan (agar memanggil kedua orang tersebut), keduanya pun datang dengan gemetar. Beliau berkata kepada keduanya, *"Apakah yang menyebabkan kalian berdua tidak melakukan shalat bersama kami?"* keduanya menjawab, "Wahai Nabi Allah, kami telah menunaikan shalat di rumah kami, kemudian kami datang." Rasulullah SAW bersabda, *"Apabila kalian berdua telah menunaikan shalat di rumah kalian, kemudian mendapatkan shalat, maka shalatlah! (bersama mereka), sesungguhnya shalat tersebut sebagai amalan sunah bagi kalian."* HR. Abu Daud (575, 576), At-Tirmidzi (219), An-Nasa'i (2/112), Ahmad (4/160, 161), Abdurrazzak (3934) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

لاَ تُصَلَّى صَلاَةٌ فِي يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ

"Satu shalat tidak bisa dilakukan dua kali dalam sehari."

Mereka berkata, hadits di atas maknanya adalah tidak dibenarkan menjalankan satu macam shalat dua kali, selama seseorang itu yakin bahwa shalat yang pertama adalah wajib, yang kedua adalah tambahan untuk kewajiban yang diperintahkan.

Sebagian fuqaha berpendapat bahwa hadits di atas ditujukan kepada orang yang mengerjakan shalat sendiri (shalat yang dilakukan sendirian tidak dilakukan dua kali).

Pasal Kedua: Syarat-Syarat Imam, Orang Yang Paling Utama Menjadi Imam dan Hukum Khusus Seorang Imam

Dalam pasal ini ada empat permasalahan:

Masalah pertama: Orang yang utama menjadi Imam

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang yang lebih utama dijadikan imam:

1. Malik berpendapat bahwa yang lebih berhak menjadi imam adalah orang yang paling mengerti hukum fiqih, bukan orang yang paling baik bacaannya, pendapat ini juga dianut oleh Syafi'i.

2. Abu Hanifah, At-Tsauri dan Ahmad berpendapat bahwa yang lebih berhak menjadi imam adalah orang yang paling baik bacaannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami hadits berikut ini:

يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَأَقْدَمُهُمْ إِسْلاَمًا، وَلاَ يَؤُمُّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلاَ يَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ

"Yang menjadi imam suatu kaum adalah yang paling menguasai Kitabullah (Al Qur`an) di antara meraka, jika mereka (mepunyai pengetahuan) yang sama mengenai Al Qur`an, maka diutamakan yang menguasai Sunnah, jika dalam Sunnah mereka sama, maka yang lebih dahulu hijrah. Jika mereka sama dalam hal hijrah, maka diutamakan yang lebih dahulu masuk Islam, dan seseorang tidak dibenarkan menjadi imam di wilayah kekuasaan orang lain, juga tidak boleh duduk di tempat orang lain kecuali atas izinnya."[321]

Hadits ini telah disepakati ke-*shahih*-annya, namun pengertiannya masih diperdebatkan, Diantara para ulama ada yang memahami zhahirnya seperti Abu Hanifah, diantara mereka ada pula yang memahami kata *Al Aqra`* sebagai orang yang mengerti fikih, karena kebutuhan terhadap orang yang mengerti fiqih lebih diutamakan untuk menjadi imam daripada orang yang lebih baik bacaannya. Di samping itu, pada masa sahabat dahulu, orang yang memiliki kepandaian membaca adalah orang yang paling mengerti tentang fikih, berbeda halnya dengan keadaan manusia saat ini.

Masalah kedua: Pengimaman seorang anak kecil

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengimaman anak kecil yang belum baligh, namun ia pandai dalam membaca Al Qur`an:

1. Sebagian ulama membolehkannya dengan bersandarkan kepada keumuman hadits Amru bin Salamah, bahwa ia pernah menjadi imam untuk kaumnya pada saat ia belum baligh.

2. Sebagian ulama melarang secara mutlak.

3. Sebagian ulama yang lain membolehkan dalam shalat sunah dan melarangnya dalam shalat fardhu, pendapat ini diriwayatkan dari Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah seseorang boleh menjadi imam pada shalat yang tidak diwajibkan atasnya, terhadap seseorang pada shalat yang diwajibkan kepadanya?

---

[321] *Shahih*. HR. Muslim (673), Abu Daud (584), At-Tirmidzi (235), An-Nasa`i (2/76), Ahmad (5/272) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1507) dan Al Hakim (1/243) yang disepakati oleh Adz-Dzahabi.

Masalah ketiga: Pengimaman seorang yang fasik

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengimaman seorang yang fasik:

1. Sebagian ulama melarang seorang yang fasik untuk menjadi imam.

2. Sebagian ulama membolehkan secara mutlak.

3. Sebagian ulama membedakan apakah kefasikan itu sudah pasti atau belum. Jika kefasikan sudah pasti menurut mereka, maka orang yang bermakmum kepadanya harus mengulangi shalatnya. Jika kefasikan itu hanya sekedar dugaan, maka pengulangan shalat hanya bersifat lebih utama. Inilah pendapat yang dipilih oleh Al Abhari yang mentakwil pendapat madzhab Imam Malik.

4. Ada ulama membedakan antara fasik karena takwil dan tanpa takwil, seperti orang yang meminum perasaan anggur, karena memahami perkataan penduduk Irak. Ini membolehkan shalat di belakang orang fasik dengan takwil (orang fasik yang banyak menakwilakan nash-nash syar'i) dan tidak membolehkan bermakmum kepada orang fasik tanpa takwil (orang yang fasik yang tidak melakukan penakwilan terhadap nash-nash syar'i).

Sebab perbedaan pendapat adalah karena hal ini tidak pernah dibahas dalam syariat *(maskut anhu)*. Sementara, qiyas dalam permasalahan ini saling bertentangan.

Bagi kelompok yang berpendapat bahwa apabila kefasikan tidak membatalkan shalat seseorang, maka yang dibutuhkan oleh makmum hanyalah sahnya shalat si imam. Menurut pendapat yang mengatakan bahwa imam menanggung shalat si makum, mereka membolehkan pengimaman seorang yang fasik.

Adapun bagi kelompok yang mengqiyaskan pengimaman dengan persaksian dan menganggap bahwa shalatnya orang yang fasik adalah rusak (tidak sah), maka seorang yang fasik tidak boleh menjadi imam.

Karena itu sekelompok ulama ada yang membedakan apakah fasiknya dengan takwil atau tidak, hampir sama dengan argumen ulama yang membedakan apakah fasiknya itu sudah dapat dipastikan atau hanya sebatas dugaan, artinya jika hanya sebatas dugaan maka dia tidak diberikan udzur dalam penakwilannya.

Kelompok ahli zhahir membenarkan pengimaman seorang yang fasik dengan berdalih sabda Nabi SAW,

يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ

"Hendaklah yang mengimami suatu kaum adalah orang yang paling baik bacaannya diantara mereka."[322]

Mereka berkata, "Hadits tersebut tidak mengecualikan orang-orang fasik dari orang-orang yang tidak fasik." Perlu diketahui bahwa penggunaan dalil yang umum untuk sesuatu yang tidak dimaksudkan adalah *dha'if* (lemah).

Diantara ulama juga ada yang berpendapat, apakah kefasikannya berkaitan dengan syarat-syarat sah shalat atau hal-hal yang di luar shalat, dengan landasan bahwa yang dituntut dari seorang imam adalah keabsahan shalatnya.

Masalah keempat: Pengimaman seorang wanita

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengimaman seorang wanita dalam shalat, hanya saja jumhur ulama telah sepakat menyatakan bahwa seorang wanita tidak boleh menjadi imam bagi laki-laki.

Lalu mereka berbeda pendapat lagi mengenai pengimaman seorang wanita untuk kaum wanita: imam Syafi'i membolehkan, imam Malik tidak membolehkan, sementara Abu Tsaur dan Ath-Thabari mengeluarkan pendapat yang janggal, yaitu keduanya membolehkan pengimaman wanita secara mutlak.

Jumhur fuqaha secara sepakat melarang wanita menjadi imam bagi kaum lelaki. Sebab, jika wanita dibolehkan menjadi imam bagi kaum lelaki, sudah tentu dinukil dari masa pertama Islam, lebih-lebih ajaran Sunnah dalam hal shalat, wanita tidak dibenarkan berada di depan kaum laki-laki, berlandaskan sabda Nabi SAW,

أَخِّرُوْهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ

"Akhirkanlah mereka (para wanita), lantaran Allah telah mengakhirkan mereka."

---

322 Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

Berdasarkan hal itu, sebagian ulama membolehkan kaum wanita nenjadi imam untuk kaum wanita karena persamaan derajat mereka dalam shalat, terlebih lagi hal ini sudah banyak diriwayatkan dari generasi pertama Islam.

Ulama yang membolehkan wanita menjadi imam berlandaskan pada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Ummu Waraqah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَزُوْرُهَا فِي بَيْتِهَا, وَجَعَلَ لَهَا مُؤَذِّنًا يُؤَذِّنُ لَهَا, وَأَمَرَهَا أَنْ تَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا.

"Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah berziarah kepadanya (Ummu Waraqah) di rumahnya, dan menunjuk seorang muadzin yang mengumandangkan azan untuknya, lalu memerintahkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam (shalat) untuk penghuni rumahnya."[323]

Dalam hal ini banyak terdapat permasalahan, yaitu berbagai perdebatan tentang sifat-sifat yang disyaratkan bagi seorang imam, akan tetapi kami meninggalkannya karena semuanya termasuk permasalahan yang tidak banyak dibahas dalam syariat.

Al Qadhi berkata, "Dalam pembahasan ini, kita hanya mengutarakan berbagai permasalahan yang berasal dari dalil-dalil secara pendengaran atau yang erat kaitannya dengan dalil-dalil yang bersifat pendengaran *(sam'i)*."

Hukum-hukum khusus untuk seorang imam

Pembahasan ini meliputi empat permasalahan yang berkaitan dengan dalil-dalil melalui pendengeran.

Pertama, apakah seorang imam hendaknya mengucapkan "amin" usai membaca Al Fatihah atau hanya makmum yang mengucapkannya?

Kedua, kapankah seorang imam hendaknya memulai *takbiratul ihram*?

---

[323] *Hasan*. HR. Abu Daud (591) (592), Ahmad (6/405), Al Hakim (1/203), Ibnu Al Jarud (169), dan Al Baihaqi (3/130) dan dianggap *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

Ketiga, jika imam berhenti membaca karena lupa, apakah harus dingatkan atau tidak?

Keempat, apakah tempat yang digunakan imam boleh lebih tinggi dbanding makmum?

Nasalah pertama: Mengucapkan "Amin"

Apakah seorang imam hendaknya mengucapkan "amin" usai nembaca Al Fatihah?

1. Imam Malik melalui riwayat Ibnu Qasim dan ulama Mesir brpendapat bahwa imam tidak mengucapkan "amin" usai membaca Al latihah.

2. Adapun jumhur ulama berpendapat bahwa imam hendaknya nengucapkan "amin" sebagaimana halnya makmum, ini adalah riwayat ari kalangan orang-orang Madinah dari Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam permasalahan ini terdapat dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama: Hadits Abu Hurairah yang telah disepakati ke-*shahih*-annya, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا

"Jika imam mengucapkan amin, maka ucapkanlah 'amin'."[324]

Kedua: Hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abu Hurairah pula, Nabi SAW bersabda,

إِذَا قَالَ الإِمَامُ صِرَاطَ الَّذِيْنَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ، فَقُولُوْا: آمِينْ

"Jika seorang imam mengucapkan 'Shiratalladzina an'amta laihim ghairil maghdhubi alaihim waladhdhaalin (Tunjukilah kami

---

[324] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (780), Muslim (410), Abu Daud (936), At-Tirmidzi (250), An-Nasa`i (927), Ahmad (2/459), lengkap hadits adalah:

فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِيْنَهُ تَأْمِيْنَ الْمَلَائِكَة غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه

"*Barangsiapa yang ucapan aminnya berbarengan dengan ucapan amin para Malaikat, maka dia diampuni dari dosanya yang telah lalu.*"

jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat)', maka ucapkanlah 'Amin'."[325]

Dapat dipahami bahwa hadits pertama merupakan penegasan tentang 'amin' yang diucapkan oleh imam.

Dari hadits yang kedua juga dapat dipahami bahwa imam tidak mengucapkan 'amin', karena seandainya imam harus mengucapkan 'amin', niscaya makmum tidak diperintahkan mengucapkannya secara langsung usai imam membaca Al Fatihah, melainkan setelah mengucapkan 'amin', karena kedudukan seorang imam sebagaimana digambarkan oleh Nabi SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ

"Sesungguhnya dijadikan seorang imam hanyalah untuk diikuti."

Kecuali jika bacaan 'amin' itu khusus bagi imam (maksudnya hendaknya makmum mengucapkan 'amin' bersama imam atau sebelumnya). Dengan demikian, tidak ada dalil yang menyangkut keharusan imam untuk mengucapkan 'amin', melainkan hanya mengindikasikan hukum bagi makmum.

Namun, Jelas Imam Malik memilih metode *tarjih* dan menguatkan hadits yang diriwayatkannya. Alasannya, makmum sebagai pendengar yang harus mengucapkan 'amin' dan bukan orang yang berdoa.

Sementara jumhur lebih menguatkan hadits pertama karena merupakan nash, di samping tidak mempersoalkan hukum imam.

Perbedaan hadits pertama dan kedua hanya menyangkut bacaan 'amin' oleh makmum saja, bukan masalah apakah imam hendaknya membaca 'amin' atau tidak? Karena itu perhatikanlah baik-baik.

Bisa juga dikatakan bahwa makna hadits (إذا أمّن الإمام فأمّنوا) adalah apabila telah mencapai saat untuk membaca 'amin'.

Ada juga yang berpendapat bahwa maksud mengucapkan 'amin' adalah sebagai doa, jadi penafsiran ini adalah suatu penyimpangan dari

[325] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (780, 786, 6402), Muslim (410), Abu Daud (936), At-Tirmidzi (250), An-Nasa`i (2/144), Ibnu Majah (852), dan Ahmad (2/233, 238).

zhahir kata hanya karena makna yang tidak dipahami dari hadits kecuali hanya sebatas qiyas (yakni, sabda Nabi SAW, "*Apabila imam telah mengucapkan 'gairil magduubi...' maka ucapkanlah 'amin'.*" dipahami bahwa seorang imam tidak membaca 'amin'.

Masalah kedua: Kapankah imam memulai takbiratul ihram?

Adapun kapan imam memulai *takbiratul ihram*?

1. Menurut sebagian ulama, imam tidak boleh memulai takbir kecuali setelah dibacakan iqamah dan shaf telah rapi. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Syafi'i, dan ulama ahli fikih lainnya.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa saat bertakbir adalah sebelum iqamah selesai, bahkan sebaiknya *takbiratul ihram* dimulai tatkala muazin mengucapkan '*qad qamatis shalah'.* Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Ats-Tsauri, dan Zafar.

Sebab perbedaan pendapat: kontradiksi antara zhahir hadits Anas dengan hadits Bilal.

Pertama: hadits Anas, ia berkata,

أَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يُكَبِّرَ فِي الصَّلاَةِ فَقَالَ: أَقِيْمُوا صُفُوْفَكُمْ وَتَرَاصُّوا فَإِنِّي أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِي.

"Rasulullah SAW datang menemui kami sebelum bertakbir dalam shalat, maka beliau bersabda, '*Luruskanlah shaf kalian dan rapatkanlah, sesungguhnya aku dapat melihat kalian dari belakang punggungku'.*"[326]

Berdasarkan zhahir hadits di atas, pernyataan Nabi SAW diucapkan setelah iqamah, sebagaimana diriwayatkan dari Umar bahwa beliau bertakbir seusai iqamah dan lurusnya shaf.

Kedua, hadits Bilal sebagai berikut:

أَنَّهُ كَانَ يُقِيْمُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَانَ يَقُوْلُ لَهُ يَا رَسُوْلَ اللهِ لاَ تَسْبِقْنِي بِآمِيْنَ

---

[326] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (719, 725), Muslim (434), An-Nasa'i (2/92), Ahmad (3/103), dan Al Baihaqi (2/21).

"Bahwasanya (Bilal) beriqamah untuk Nabi SAW (sebagai imam shalat). Lalu Bilal mengatakan kepada beliau, "Wahai Rasulullah, janganlah engkau mendahuluiku dengan ucapan 'amin'." Diriwayatkan oleh Ath-Thabari.

Mereka mengatakan hadits tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah SAW telah melaksanakan *takbiratul ihram*, padahal iqamah belum usai dibacakan.

Masalah ketiga: Mengingatkan Imam ketika Salah

Perihal mengingatkan imam tatkala ia berhenti membaca (karena lupa atau keliru):

1. Menurut Imam Malik, Syafi'i, dan jumhur ulama, hal itu dibenarkan.

2. Kalangan ulama Kufah tidak membenarkannya.

Sebab perbedaan pendapat: kontradiksi antar atsar yang ada.

Dalam sebuah riwayat disebutkan,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَدَّدَ فِي آيَةٍ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: أَيْنَ أُبَيٌّ، أَلَمْ يَكُنْ فِي الْقَوْمِ؟

"Bahwa Rasulullah SAW pernah merasa ragu pada suatu ayat, tatkala beranjak, beliau bersabda, *'Di manakah Ubay (bin Ka'b), bukankah dia ada diantara kalian?'*"[327]

Maksudnya beliau menghendaki agar beliau diingatkan.

Di lain tempat diriwayatkan pula bahwa Nabi SAW bersabda,

لاَ يُفْتَحُ عَلَى الإِمَامِ

"Seorang imam hendaknya tidak diperingatkan."[328]

Perbedaan pendapat dalam hal ini muncul sejak awal Islam. Yang

---

[327] *Hasan*. HR. Abu Daud (907), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir*, Al Baghawi (665) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud*.

[328] *Dha'if*. HR. Abu Daud (908) dan Ad-Daruquthni (1/400), keduanya bersumber dari Ali RA, dan lafadznya sebagai berikut, *"Wahai Ali, janganlah kau mengingatkan imam dalam shalat."*

melarang merupakan pendapat masyhur dari Ali, sementara yang membolehkannya adalah pendapat masyhur dari Ibnu Umar.

Masalah keempat: Posisi Imam

Mengenai posisi imam ada beberapa pendapat:

1. Sebagian ulama membolehkan imam berada di tempat yang lebih tinggi daripada makmum.

2. Sebagian lain melarang.

3. Sebagian yang lain lagi menganjurkan agar posisi imam sedikit lebih tinggi dibanding makmum, ini adalah pendapat Malik.

Sebab perbedaan pendapat: adanya dua hadits yang saling bertentangan.

Pertama, Hadits *shahih,*

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ أَمَّ النَّاسَ عَلَى الْمِنْبَرِ لِيُعَلِّمَهُمُ الصَّلاَةَ، وَأَنَّهُ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ نَزَلَ مِنْ عَلَى الْمِنْبَرِ.

"Nabi SAW pernah mengimami manusia di atas mimbar untuk mengajarkan mereka mengenai tata cara shalat, dan apabila hendak sujud, beliau turun dari atas mimbar."[329]

Kedua, Atsar yang diriwayatkan oleh Abu Daud:

أَنَّ حُذَيْفَةَ أَمَّ النَّاسَ عَلَى دُكَّانٍ، فَأَخَذَ أَبُو مَسْعُودٍ بِقَمِيصِهِ فَجَبَذَهُ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلاَتِهِ، قَالَ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُنْهَوْنَ عَنْ ذَلِكَ أَوْ يُنْهَى عَنْ ذَلِكَ؟

"Sesungguhnya Khudzaifah mengimami (shalat) khalayak dari tempat yang cukup tinggi. Kemudian Ibnu Mas'ud memegang bajunya dan menariknya. Seusai shalat, ia mengatakan, "Apakah kamu tidak mengetahui bahwa para sahabat dilarang melakukan seperti itu, atau

[329] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (448, 917), Muslim (544), Abu Daud (1080), Ibnu Majah (1416), Ahmad (5/339), Al Humaidi (926), Al Baihaqi (3/108) dari hadits Sahl bin Sa'd.

seperti itu dilarang."[330]

Niat Menjadi Imam

Para ulama berbeda pendapat, apakah imam harus berniat untuk menjadi imam atau tidak?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa imam tidak harus berniat menjadi imam, pendapat ini berdasarkan hadits Ibnu Abbas:

أَنَّهُ قَامَ إِلَى جَنْبِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ دُخُوْلِهِ فِي الصَّلاَةِ

"Bahwasanya (Ibnu Abbas), berdiri di sisi Rasulullah SAW, setelah beliau memasuki shalat."[331]

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa hadits di atas bersifat *muhtamal* (memiliki beberapa kemungkinan), dan jika imam sebagai penanggung sebagian amalan makmum, maka niat tersebut diharuskan padanya. Ini adalah pendapat kalangan yang menyatakan bahwa imam menanggung sesuatu yang wajib dan sunah bagi makmum.

Pasal Ketiga: Kedudukan Makmum terhadap Imam dan Hukum bagi Makmum

Bab ini meliputi 5 permasalahan:

Masalah pertama: Tempat Berdiri Makmum

Jumhur ulama sepakat bahwa sunah bagi makmum yang hanya sendiri untuk berdiri di samping kanan imam. Pendapat ini berdasarkan pada riwayat *shahih* dari Ibnu Abbas dan lainnya.

Jika jumlah makmum ada 3 orang selain imam, maka mereka diharuskan berdiri sejajar di belakang imam.

---

330 *Shahih.* HR. Abu Daud (597), Abdurrazzak (3905), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1523), diriwayatkan pula oleh Ibnu Al Jarud (313), Al Baihaqi (3/108) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

331 *Shahih.* HR. Abu Daud (183, 698), Muslim (763), Abu Daud (1367), An-Nasa`i (3/210), Ibnu Majah (1363), dan Ahmad (1/242, 398).

Lalu mereka berbeda pendapat apabila jumlah makmum hanya dua orang:

1. Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa dua orang itu harus berdiri di belakang imam.

2. Abu Hanifah dan ulama Kufah berpendapat hendaknya posisi imam di antara kedua makmum dengan mengambil posisi sedikit ke depan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya dua hadits yang saling bertentangan:

Pertama: hadits Jabir bin Abdullah, ia berkata,

قُمْتُ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخَذَ بِيَدِي, فَأَدَارَنِي حَتَّى أَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ, ثُمَّ جَاءَ جَابِرُ بْنُ صَخْرٍ, فَتَوَضَّأَ, ثُمَّ جَاءَ فَقَامَ عَنْ يَسَارِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, فَأَخَذَ بِأَيْدِينَا جَمِيعًا, فَدَفَعَنَا حَتَّى قُمْنَا خَلْفَهُ

"Aku berdiri di sisi kiri Rasulullah SAW, beliau lalu mengambil tanganku dan menuntunku hingga beliau menempatkanku di sisi kanan beliau, kemudian Jabir bin Shakhr datang dan berwudhu, ia lalu berdiri di samping kiri Rasulullah SAW. Selanjutnya beliau meraih tangan kami berdua dan kami pun mundur, hingga berdiri di belakang beliau."[332]

Kedua: hadits Ibnu Mas'ud:

أَنَّهُ صَلَّى بِعَلْقَمَةَ وَالأَسْوَدِ فَقَامَ وَسْطَهُمَا

"Bahwasanya ia shalat bersama 'Alqamah dan Al Aswad, dan ia berdiri di antara keduanya."[333]

Dan dia menyandarkannya kepada Nabi SAW, Abu Umar berkata, "Para perawi hadits ini berbeda pendapat, diantara mereka ada yang menganggapnya sebagai hadits *Mauquf*, ada juga yang menyandarkannya kepada Nabi secara langsung *(marfu')*, dan pendapat yang benar adalah *mauquf.*"

Adapun mengenai sunah kaum wanita yang menjadi makmum,

---

[332] *Shahih.* HR. Muslim (3010), Abu Daud (634), dan Al Baihaqi (5/95).

[333] *Shahih.* HR. Muslim (1400), Abu Daud (613), Ahmad (1/424) dan Al Baihaqi (5/77).

untuk berdiri di belakang makmum lelaki apabila terdapat lelaki lain selain imam.

Masalah ini sudah tidak diperdebatkan, bersandarkan kepada hadits Anas yang diriwayatkan oleh Al Bukhari,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِ وَبِأُمِّهِ أَوْ خَالَتِهِ، قَالَ: فَأَقَامَنِي عَنْ يَمِيْنِهِ، وَأَقَامَ الْمَرْأَةَ خَلْفَنَا

"Sesungguhnya Nabi SAW shalat bersama Anas dan ibunya, atau bibinya, Anas berkata, "Kemudian Nabi SAW menempatkanku di sisi beliau dan menempatkan wanita di belakangku."[334]

Juga yang diriwayatkan oleh Malik dari Anas, ia berkata,

فَصَفَفْتُ أَنَا وَالْيَتِيْمُ وَرَاءَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْعَجُوْزُ مِنْ وَرَاءِنَا

"Aku dan anak yatim menyusun shaf di belakang beliau SAW dan wanita tua berada di belakang kami."[335]

Untuk makmum yang hanya satu orang, menurut jumhur fuqaha disunahkan berada di sisi kanan imam. Landasannya adalah hadits Ibnu Abbas, tatkala ia menginap di rumah Maimunah.

Yang lainnya mengatakan disunahkan berdiri di sisi kiri.

Sudah tidak diperdebatkan bahwa wanita yang menjadi makmum sendirian, ia berdiri di belakang imam lelaki, lalu apabila seorang wanita tersebut shalat bersama makmum laki-laki, maka makmum laki-laki tersebut berdiri di sebelah kanan imam dan si wanita berdiri di belakang makmum laki-laki tersebut.

Masalah kedua: Shalat sendirian di belakang shaf

Para ulama sepakat bahwa shaf terdepan adalah yang paling dianjurkan, demikian pula merapatkan dan menertibkan shaf-shaf berikutnya. Hal ini sesuai dengan perintah Rasulullah SAW.

---

334 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (727, 380), Muslim (658), Abu Daud (612), At-Tirmidzi (234), An-Nasa`i (2/85, 86), Ibnu Majah (975), dan Ahmad (3/131, 149, 164, 258).

335 *Al Muwaththa`* (1/153) dalam *kitab shalat*, bab *Jami' Subhat Ad-Dhuha.*

Kemudian, para ulama berbeda pendapat mengenai seseorang yang berdiri di belakang shaf sendirian.

1. Jumhur fuqaha berpendapat shalatnya mencukupi (sah).

2. Imam Ahmad, Abu Tsaur, dan ulama lainnya berpendapat bahwa shalatnya batal.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai hadits Wabishah dan apa yang dilakukan oleh penduduk Madinah dengan hadits tersebut.

Hadits yang dimaksud adalah sabda Nabi SAW,

لَا صَلَاةَ لِقَائِمٍ خَلْفَ الصَّفِّ

"Tidak (sah) shalat orang yang berdiri di belakang shaf (sendirian)."[336]

Imam Syafi'i berasumsi bahwa hadits ini bertentangan dengan hadits seorang wanita tua yang shalat sendirian di belakang laki-laki seperti diungkap dalam hadits Anas. Adapun Ahmad menyatakan itu sama sekali bukan alasan, karena sudah menjadi sunah wanita untuk berdiri di belakang laki-laki. Yang lainnya menyatakan bahwa sanad hadits tersebut *mudhtharib* (simpang siur) sehingga tidak bisa dijadikan hujjah.

Jumhur ulama berhujjah dengan hadits Abi Bakrah, yang mengisahkan bahwa ia shalat di belakang shaf, namun Rasulullah SAW tidak memerintahkannya untuk mengulangi shalatnya. Rasulullah SAW bersabda padanya,

زَادَكَ اللهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ

"Semoga Allah menambahkan kebaikan untukmu, dan janganlah kamu ulangi."[337]

---

[336] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (1003), Ibnu Sa'd dalam *Ath-Thabaqat* (5/551), Ahmad (4/23) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1569), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (3/105) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani. Dalam masalah ini ada juga riwayat Wabishah bin Ma'bad yang diriwayatkan oleh Ahmad (1/228), Ad-Darimi (1/259), dan Al Baihaqi (3/105).

[337] *Shahih.* HR. Al Bukhari (783), Abu Daud (683, 684), An-Nasa'i (2/118), Ahmad (5/39, 42, 45, 46, 50), Ath-Thayalisi (876), Abdurrazzak (3376), Ibnu Al Jarud (318), dan Al Baihaqi (3/106).

Apabila hadits di atas dipahami sebagai sunah, maka tidak akan ada pertentangan antara hadits Wabishah dengan hadits Abu Bakrah.

Masalah ketiga: Menyegerakan Shalat

Para ulama generasi Islam berbeda pendapat mengenai orang yang tengah menuju mesjid kemudian mendengar iqamah, apakah hendaknya ia mempercepat jalannya agar tidak tertinggal sebagian dari shalat atau tidak?

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Amru bahwa para sahabat bergegas ke masjid tatkala mendengar iqamah.

Diriwayatkan pula dari Zaid bin Tsabit, Abu Dzar, dan sahabat-sahabat yang lainnya bahwa mereka tidak tergesa-gesa dan tetap menjalankan shalat dengan tenang. Pendapat ini juga dianut oleh ulama berbagai negeri, pendapat ini bersandar kepada hadits *shahih* dari Abu Hurairah:

إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلَاةِ فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ

"Apabila shalat sudah didirikan, maka janganlah kalian mendatanginya (shalat) dengan tergesa-gesa, melainkan datangilah shalat itu dengan tenang."[338]

Sebab perbedaan pendapat: Mereka tidak pernah menemukan hadits ini, atau mereka berpendapat bahwa hadits Abu Hurairah di atas dianggap bertentangan dengan firman Allah SWT,

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

"Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan." (Qs. Al Baqarah [2]: 148)

Dan firman-Nya:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ.

"Dan orang-orang yang paling dahulu beriman, merekalah yang

---

[338] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (636, 908), Muslim (602), Abu Daud (572), At-Tirmidzi (327), Ibnu Majah (775), Ahmad (2/239, 452, 543), dan Al Baihaqi (2/297).

paling dulu (masuk surga). Mereka itulah orang yang didekatkan (kepada Allah)." (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 10-11)

Pada prinsipnya, dasar agama membenarkan bergegas dalam rangka melakukan kebaikan. Akan tetapi, apabila hadits di atas *shahih,* maka shalat menjadi pengecualian dari segenap ibadah yang lainnya.

Masalah keempat: Kapankah dianjurkan berdiri untuk shalat?

Kapan dianjurkan berdiri untuk melakukan shalat?

1. Sebagian ulama berpendapat hendaknya mulai berdiri pada permulaan iqamah, berdasarkan konsep "bersegera" yang dianjurkan.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat ketika dikumandangkan lafadz '*qad qamatis shalah'.*

3. Sebagian yang lain lagi berpendapat ketika dikumandangkan lafadz '*hayya 'alal falah'.*

4. Sebagian lain lagi berpendapat ketika mereka telah melihat imam.

5. Sebagian yang lain lagi tidak memberikan batasan tertentu, seperti Malik, melainkan mengembalikannya kepada setiap individu yang bersangkutan sesuai kemampuannya.

Sebenarnya tidak ada ketetapan syariat mengenai hal ini, kecuali riwayat Abu Qatadah yang menyatakan bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

إِذَا أُقِيمَتْ الصَّلاَةُ فَلاَ تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي

"Apabila shalat telah didirikan, maka janganlah kalian berdiri sehingga melihatku."[339]

Masalah kelima: Mengerjakan shalat sebelum masuk shaf.

Imam Malik dan beberapa banyak ulama lainnya berpendapat bahwa seseorang yang baru datang di belakang imam, dan ia takut apabila tertinggal satu rakaat (yaitu, imam dan makmum yang lain dalam

[339] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (636, 908), Muslim (604), Abu Daud (539), An-Nasa'i (2/31), Ahmad (5/305, 307, 310), Ad-Darimi (1/289), dan Al Baihaqi (3/20).

keadaan ruku', maka ia khawatir imam akan segera mengangkat kepala dari ruku), maka orang tersebut boleh langsung melakukan ruku', kemudian dengan merangkak (dalam keadaan ruku'), hendaknya ia bergabung dengan makmum yang lain. Hanya saja imam Syafi'i menganggap makruh melakukan hal tersebut.

Sedangkan Abu Hanifah membedakan antara makmum sendiri dan jamaah, ia menganggap cara tersebut makruh dilakukan apabila ia sebagai satu-satunya makmum, namun apabila terdapat jamaah yang lain, maka hal itu diperbolehkan.

Pendapat Imam Malik di atas ternyata juga diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit dan Ibnu Mas'ud.

Sebab perbedaan pendapat: Perselisihan mereka dalam menetapkan ke*shahih*an hadits Bakrah berikut:

أَنَّهُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَهُمْ رُكُوْعٌ، فَرَكَعَ ثُمَّ سَعَى إِلَى الصَّفِّ، فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَنِ السَّاعِي؟ قَالَ أَبُوْ بَكْرَةَ أَنَا قَالَ: زَادَكَ اللهُ حِرْصًا وَلاَ تَعُدْ.

"Bahwasanya (Abu Bakrah) memasuki masjid dan Rasulullah SAW dalam keadaan ruku' bersama kaum muslimin, ia pun lantas ruku', tatkala Rasulullah SAW beranjak, beliau berkata, *'Siapakah yang berjalan?'* Abu Bakrah menjawab, 'Saya.' Rasulullah SAW bersabda, "*Semoga Allah menambahkan kebaikan untukmu, dan janganlah kau ulangi.*"[340]

Pasal Keempat: Kewajiban Makmum terhadap Imam

Para ulama sepakat bahwa makmum wajib mengikuti imam dalam segenap ucapan dan perbuatannya, kecuali ucapan *"Sami'allahu liman hamidah"*, dan ketika imam duduk jika ia shalat dengan cara duduk karena sakit bagi kelompok yang membolehkan imam dengan cara duduk karena suatu udzur.

---

[340] Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

Masalah pertama: Apakah hanya imam yang mengucapkan "Sami'allahu liman hamidah"?

Para ulama berbeda pendapat mengenai bacaan *"Sami'allahu liman hamidah."*

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa apabila imam sudah mengangkat kepala, imam mengucapkan *"Sami'allahu liman hamidah."* Kemudian disusul bacaan makmum, *"rabbana walakal hamd"*. Pendapat ini dianut oleh Imam Malik dan Abu Hanifah.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa baik imam maupun makmum tetap membaca *"Sami'allahu liman hamidah, rabbana walakal hamd."* Makmum, dalam kedua bacaan tersebut mengikuti imam, seperti takbir dan yang lainnya.

Diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa orang yang shalat sendirian maupun imam membaca seluruh bacaan di atas.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya hadits yang saling bertentangan.

Pertama: Hadits Anas:

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ.

"Sesungguhnya dijadikan imam hanyalah untuk diikuti, apabila imam ruku', maka ruku'lah kalian, apabila imam mengangkat kepala maka angkatlah kepala kalian, apabila imam mengucapkan 'sami'allahu liman hamidah', maka ucapkanlah, 'Rabbana walakal hamd'."[341]

Kedua: Hadits Ibnu Umar:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلاَةَ رَفَعَ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ، وَقَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ.

"Bahwasanya apabila Rasulullah SAW memulai shalat, beliau mengangkat kedua tangannya sejajar dengan bahunya, apabila beliau

[341] Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

mengangkat kepalanya dari ruku', beliau juga mengangkat kedua tangan seperti sebelumnya, dan beliau mengucapkan *'sami'allahu liman hamidah, rabbana walakal hamd'*."[342]

Kelompok yang lebih menguatkan hadits Anas mengatakan bahwa makmum tidak perlu mengucapkan *'sami'allahu liman hamidah'*, dan imam juga tidak mengucapkan *'rabbana walakal hamdu'*. Masalah ini masuk dalam kategori *dalil khitab*, karena mereka menjadikan hukum sesuatu yang tidak disinggung sebagai kebalikan dari hukum yang sudah ditegaskan sebelumnya.

Kemudian kelompok yang menguatkan hadits Ibnu Umar berkata bahwa imam tetap mengatakan *rabbana walakal hamd*. Di samping itu, makmum harus mengikuti imam tatkala imam membaca *'sami'allahu liman hamidah'*. Sebab, hal tersebut masuk di dalam keumuman hadits Nabi SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ

"Sesungguhnya dijadikan imam hanyalah untuk diikuti."

Lalu ulama yang berusaha memadukan kedua hadits di atas membedakan antara imam dan makmum.

Yang benar dalam permasalahan ini secara *dalil khitab* hadits Anas mengandung makna bahwa imam tidak mengucapkan *"rabbana walakal hamd"*, dan makmum tidak mengucapkan *"sami'allahu liman hamidah"*, secara nash hadits Ibnu Umar mengandung makna bahwa imam harus mengucapkan *"rabbana walakal hamd'*. Demikianlah, nash tidak bisa ditinggalkan lantaran terdapat *dalil khitab*, karena nash lebih kuat daripada *dalil khitab*.

Lalu secara umum, hadits Anas menunjukkan bahwa makmum harus mengucapkan *"sami'allahu liman hamidah"* dengan bersandarkan kepada keumuman sabda Nabi SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

"Sesungguhnya dijadikan imam hanyalah untuk diikuti."

Adapun *dalil khitab* menunjukan bahwa makmum tidak

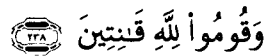
---

342 Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

mengucapkannya, padahal tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa dalil umum lebih kuat daripda *dalil khitab*, akan tetapi keumuman itu sendiri beragam, ada yang kuat dan ada yang lemah, karena itu bisa saja *dalil khitab* lebih kuat daripada dalil yang umum.

Kesimpulannya, adalah bahwa permasalahan bacaan makmum di atas termasuk dalam kategori boleh berijtihad.

Masalah kedua: Makmum yang berdiri dan imam yang duduk

Secara umum, pendirian ulama dalam hal ini adalah bahwa semua orang sehat tidak dibolehkan melaksanakan shalat fardhu sambil duduk, baik sendirian maupun sebagai imam. Ketetapan ini berdasarkan firman Allah SWT,

"Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'." (Qs. Al Baqarah [2]: 238)

Dalam hal ini, kalangan ulama berbeda pendapat mengenai makmum dalam keadaan sehat yang berjamaah di belakang imam yang shalat dengan cara duduk lantaran sakit. Perbedaan ini terbagi menjadi tiga kelompok:

1. Makmum shalat dengan duduk di belakang imam yang shalatnya dengan duduk karena sakit. Pendapat ini dipegang oleh Imam Ahmad dan Ishaq.

2. Makmum shalat dengan berdiri di belakangnya. Ibnu Abdil Barr mengatakan bahwa pendapat ini dipegang oleh para fuqaha berbagai negeri: Syafi'i dan para pengikutnya, Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ahli Zhahir, Abu Tsaur, dan yang lainnya. Mereka memberikan tambahan bahwa makmum hendaknya shalat dengan berdiri, sekalipun imam tidak kuasa ruku' atau sujud, bahkan hanya dapat melakukannya dengan isyarat.

3. Tidak membolehkan imam yang shalat sambil duduk. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Qasim. Dan makmum yang melaksanakan shalat di belakangnya, baik makmum tersebut berdiri atau duduk, maka shalatnya batal.

Diriwayatkan dari Imam Malik bahwa makmum hendaknya mengulangi shalat pada waktu yang bersangkutan. Berdasarkan bahwa shalat seperti itu bagi makmum adalah makruh, bukan dilarang, pendapat yang masyhur adalah pendapat pertama.

Sebab perbedaan pendapat: Ada beberapa hadits yang saling bertentangan, kontradiksi antara amal penduduk Madinah dengan hadits.

Jelasnya dalam hal ini ada dua hadits yang berlawanan:

Pertama: Hadits Anas, yaitu sabda Nabi SAW,

وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا، فَصَلُّوا قُعُوْدًا

"Apabila imam melakukan shalat sambil duduk, maka hendaklah kalian shalat sambil duduk."[343]

Juga hadits Aisyah yang semakna dengannya:

أَنَّهُ صَلَّى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ شَاكٍ جَالِسًا، وَصَلَّى وَرَاءَهُ قَوْمٌ قِيَامًا فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ أَنْ اجْلِسُوا فَلَمَّا انْصَرَفَ: قَالَ إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا

"Sesungguhnya beliau SAW menunaikan shalat dalam keadaan sakit sambil duduk, dan di belakang beliau terdapat orang-orang yang melakukan shalat sambil berdiri, lalu beliau memberi isyarat kepada mereka agar duduk. Seusai shalat, beliau mengatakan, *"Sesungguhnya dijadikannya imam hanya untuk diikuti, apabila imam ruku', maka hendaklah kalian ruku', apabila imam bangkit, maka hendaklah kalian bangkit, dan apabila imam shalat sambil duduk, maka shalatlah kalian sambil duduk."*[344]

Kedua, hadits Aisyah:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ فِي مَرَضِهِ الَّذِيْ تُوُفِّيَ مِنْهُ،

---

[343] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (689), Muslim (411), Abu Daud (601), An-Nasa`i (2/98), Ibnu Majah (1238), Ahmad (3/110), Abdurrazzak (4079), Abu Awanah (2/106), dan Ibnu Al Jarud (229).

[344] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (688, 1113, 1236), Muslim (412), Abu Daud (605), Ibnu Majah (1237), Ahmad (6/51, 57, 68, 148, 194).

فَأَتَى الْمَسْجِدَ فَوَجَدَ أَبَا بَكْرٍ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، فَاسْتَأْخَرَ أَبُوْ بَكْرٍ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنْ كَمَا أَنْتَ، فَجَلَسَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى جَنْبِ أَبِيْ بَكْرٍ، فَكَانَ أَبُوْ بَكْرٍ يُصَلِّي بِصَلَاةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ النَّاسُ يُصَلُّوْنَ بِصَلَاةِ أَبِيْ بَكْرٍ

"Bahasanya Rasulullah SAW keluar rumah saat beliau menderita sakit yang menyebabkan beliau wafat. Lalu beliau mendatangi masjid, dan beliau mendapatkan Abu Bakar sedang shalat sambil berdiri (sebagai imam) bersama khalayak. Kemudian Abu Bakar mundur dan Rasulullah SAW memberi isyarat padanya agar tetap pada kondisisnya. Kemudian Rasulullah SAW duduk di sisi Abu Bakar, maka Abu Bakar mengikuti shalat Rasulullah SAW dan khalayak orang-orang pun mengikuti shalat Abu Bakar."[345]

Menanggapi dua hadits di atas, kalangan ulama terbagi menjadi dua kelompok, ada yang menggunakan metode *tarjih* (menguatkan salah satu dalil) dan yang menggunakan metode *naskh* (menghapus salah satu dalil).

Ulama yang menggunakan metode *naskh* berpendapat bahwa hadits Aisyah secara zhahir dapat dipahami bahwa yang menjadi imam shalat adalah Rasulullah SAW, dan Abu Bakar menjadi makmum. Karena tidak diperbolehkan adanya dua imam dalam satu shalat, semantara yang lainnya sambil berdiri, dan Rasulullah dengan duduk.

Hal ini menunjukkan adanya perbuatan Nabi SAW yang menghapus perbuatan dan perkataan beliau sebelumnya.

Adapun ulama yang menggunakan metode *tarjih* lebih memperkuat hadits Anas. Mereka berpendapat bahwa dalam hadits Aisyah terdapat kerancuan dari Aisyah sendiri, siapa sebenarnya yang berkedudukan sebagai imam, Rasulullah SAW atau Abu Bakar?

Dalam hal ini, Malik tidak memiliki dalil yang berdasarkan perkataan yang dapat didengar *(sam'i)*, karena masing-masing dari dua hadits ini sepakat untuk membolehkan imam sambil duduk, dan yang

---

[345] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (198, 665, 687, 2588, 4442, 5714), Muslim (418), An-Nasa'i (2/101) Ibnu Majah (1618), Ahmad (6/228, 231), Al Humaidi (233), Ad-Darimi (1/287), dan Al Baihaqi (3/80).

diperdebatkan adalah mengenai kondisi makmum, apakah dengan berdiri atau duduk? Karena hal tersebut, Abu Muhammad bin Hazm mengatakan bahwa hadits Aisyah tidak mengandung kejelasan, apakah jamaah itu shalat sambil berdiri atau duduk, dan sesuatu yang dijelaskan dengan nash tidak boleh diabaikan lantaran sesuatu yang tidak ditetapkan dengan nash.

Ibnu Abdil Barr telah menyatakan bahwa Abu Mushab menyebutkan di dalam *Al Mukhtashar* dari Malik bahwa seseorang tidak boleh menjadi imam sambil duduk. Jika seorang menjadi imam sambil duduk, maka shalatnya dan shalat makmum tidak sah, karena Nabi SAW pernah bersabda,

لاَ يَؤُمَّنَّ أَحَدٌ بَعْدِي قَاعِدًا

"Hendaklah salah seorang dari kalian tidak menjadi imam sambil duduk setelahku."[346]

Ibnu Abdil Barr berkata, "Hadits di atas menurut kalangan ahli hadits tidak *shahih*, karena hadits ini diriwayatkan oleh seseorang yang bernama Jabir Al Ju'fi dengan sanad yang *mursal*. Padahal, haditsnya (Ja'far) yang diriwayatkan secara bersambung tidak dapat diterima, terlebih lagi jika riwayat yang ada adalah riwayat *mursal*.

Ibnu Qasim meriwayatkan dari Imam Malik bahwa dirinya berpedoman pada hadits riwayat Rabi'ah bin Abu Abdurrahman:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ وَهُوَ مَرِيْضٌ, فَكَانَ أَبُوْ بَكْرٍ هُوَ الإِمَامُ, وَكَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِصَلاَةِ أَبِي بَكْرٍ, وَقَالَ: مَا مَاتَ نَبِيٌّ حَتَّى يَؤُمَّهُ رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِهِ.

"Bahwasanya Rasulullah SAW pergi ke (masjid) pada saat beliau menderita sakit. Pada saat itu Abu Bakar menjadi imam, dan Rasulullah SAW shalat dengan bermakmum kepada Abu Bakar. Beliau bersabda, "*Seorang nabi tidak akan wafat sehingga seseorang dari umatnya*

---

346 *Dha'if jiddan* (sangat lemah). HR. Ad-Daruquthni (1/398), dan Al Baihaqi (3/80), alasannya adalah:
1. *Irsal*, karena hadits ini termasuk riwayat Asy-Sya'bi secara *marfu'*.
2. Jabir adalah Al Ju'fi, dia seorang *matruk al hadits* (riwayatnya ditinggalkan).

menjadi imam untuknya."[347]

Hadits tersebut tidak bisa dipahami kecuali apabila ada dugaan bahwa Rasulullah bermakmum kepada Abu Bakar, karena seorang imam tidak boleh shalat sambil duduk.

Ini hanya prasangka yang tidak mungkin dijadikan alasan untuk meninggalkan *nash*, apalagi haditsnya *dha'if.*

Pasal Kelima: Tata Cara Mengikuti Imam

Di dalam bahasan ini terdapat dua permasalahan:

Pertama: Kapankah makmum mulai *takbiratul ihram*?

Kedua: Hukum makmum yang mengangkat kepala terlebih dahulu sebelum imam.

Masalah pertama: Kapankah makmum mulai takbiratul ihram?

Para ulama berbeda pendapat mengenai kapan makmum melakukan *takbiratul ihram*?

1.Malik berpendapat bahwa hendaknya makmum mulai *takbiratul ihram* setelah imam selesai membaca *takbiratul ihram.* Dia berkata, "Apabila ia takbir saat imam melakukannya, maka itu dianggap sah." Namun ada juga yang mengatakan bahwa itu tidak sah. Adapaun apabila makmum melakukan takbir sebelum imam, maka hal itu tidak sah.

2.Abu Hanifah dan para ahli fikih lainnya berpendapat hendaknya makmum melakukan takbir bersamaan dengan imam, namun apabila ia selesai sebelum imam menyelesaikannya, maka hal itu dianggap tidak sah.

3.Syafi'i dalam hal ini memiliki dua pendapat. Yang pertama seperti pendapat Imam Malik dan inilah pendapat yang masyhur. Kedua, apabila makmum melakukan takbir sebelum imam, maka shalatnya dianggap sah.

Sebab perbedaan pendapat: adanya dua hadits yang tampak saling berlawanan.

---

[347] HR. Ibnu Sa'd dalam *Ath-Thabaqat* (2/222).

Pertama: Sabda Nabi SAW,

فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا

"*Jika imam bertakbir, maka bertakbirlah kalian.*"[348]

Kedua: Diriwayatkan bahwa beliau SAW takbir di dalam satu shalat, lalu beliau memberi isyarat agar mereka tetap diam. Lalu beliau pergi dan kembali lagi, dan di kepala beliau terdapat bekas air."

Secara zhahir, hadits kedua di atas memberi petunjuk bahwa takbir Nabi SAW dilaksanakan setelah takbir makmum. Sebab, semula beliau dianggap belum takbir karena dalam keadaan tidak suci, ini pun didasarkan pada kaidah bahwa shalat makmum tidak ada hubungannya dengan shalat yang dilakukan imam.

Lalu hadits kedua tidak memberikan petunjuk apakah makmum mengulangi takbir atau tidak. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk mengartikan salah satunya, kecuali apabila terdapat petunjuk syariat.

Padahal hukum asalnya adalah bahwa makmum harus mengikuti imam, hal itu tidak terwujud kecuali apabila imam terlebih dahulu takbir sebelum makmum.

Masalah kedua: Hukum makmum yang mengangkat kepala sebelum imam

Mengenai makmum yang mengangkat kepala sebelum imam:

1. Jumhur ulama menilai bahwa makmum tersebut telah berlaku buruk, namun shalatnya tetap dianggap sah dan dia harus kembali untuk mengikuti imam.

2. Sebagian ulama menganggap shalatnya tidak sah, sesuai ancaman yang berkaitan dengan hal itu, yaitu sabda Nabi SAW,

أَمَا يَخَافُ الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ

"*Tidakkah makmum yang mengangkat kepalanya sebelum imam itu merasa takut bahwa Allah akan menukar kepalanya dengan kepala*

---

[348] Takhrijnya telah dijelaskan terdahulu.

keledai."[349]

Pasal Keenam: Hal-Hal yang Menjadi Tanggungan Imam atas Makmum

Kalangan ulama sepakat bahwa imam tidak menanggung berbagai kewajiban shalat atas makmum, kecuali yang berkaitan dengan bacaan, mereka berbeda pendapat dan terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Makmum hendaknya membaca bersama imam apabila imam membaca dengan pelan dan tidak boleh membaca bersama imam apabila imam membaca dengan suara keras.

2. Makmum pada dasarnya tidak boleh membaca bersama imam.

3. Makmum hendaknya membaca Al Fatihah dan yang lainnya (surah dari Al Qur`an) apabila imam membacanya dengan pelan, dan membaca Al Fatihah bersama imam apabila imam membacanya dengan keras.

Dan, sebagian ulama membedakan apakah makmum hendaknya mendengarkan imam atau tidak, apabila makmum tidak mendengarkan bacaan imam, maka hendaknya ia membaca Al Qur`an, namun apabila ia menyimak bacaan imam, maka ia harus diam.

Pendapat pertama tersebut dipegang oleh Imam Malik, namun Imam Malik menyatakan lebih baik membaca ketika imam membaca dengan pelan.

Pendapat kedua dikemukakan oleh Abu Hanifah, dan yang ketiga dianut oleh Syafi'i.

Yang membedakan antara makmum yang bisa mendengar dan yang tidak, berasal dari Imam Ahmad bin Hanbal.

Sebab perbedaan pendapat: kontradiksi berbagai hadits dalam masalah ini dan penguatan sebagian hadits atas hadits yang lainnya. Hadits-hadits yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama: sabda Nabi SAW,

---

[349] *Shahih.* HR. Abu Daud (233, 234), Ahmad (5/41 dan 45) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (2235), diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/397) (3/94) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

"Tidak sah shalat kecuali dengan membaca Al Fatihah."[350]

Juga hadits-hadits semakna yang sudah saya kemukakan dalam pembahasan mengenai kewajiban membaca Al Qur`an.

Kedua: Riwayat Imam Malik dari Abu Hurairah:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنْ صَلاَةٍ جَهَرَ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ، فَقَالَ : هَلْ قَرَأَ مَعِي أَحَدٌ مِنْكُمْ آنِفًا ؟ فَقَالَ رَجُلٌ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللهِ, فَقَالَ رَسُولُ اللهِ: إِنِّي أَقُولُ مَالِي أُنَازَعُ.

"Rasulullah SAW telah menyelesaikan shalat yang beliau keraskan bacaan padanya, lalu beliau bertanya, *"Apakah salah seorang dari kalian membaca bersamaku tadi?"* seseorang menjawab, "Ya, wahai Rasulullah." Maka Rasulullah SAW bersabda, *"Sungguh aku katakan, mengapa aku ditandingi (saat membaca Al Qur`an).*"[351]

Ketiga: Hadits Ubadah bin Shamit:

صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاَةَ الْغَدَاةِ، فَثَقُلَتْ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ, فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: إِنِّي لأَرَاكُمْ تَقْرَءُونَ وَرَاءَ الإِمَامِ! قُلْنَا: نَعَمْ، قَالَ: فَلاَ تَفْعَلُوا إِلاَّ بِأُمِّ الْقُرْآنِ.

"Rasulullah SAW melaksanakan shalat shubuh bersama kami, beliau tampak berat dalam membaca." Seusai shalat, beliau bersabda, *"Sungguh aku mengetahui kalian memhaca di belakang imam!"* Maka kami pun berkata, "Ya." Maka Rasulullah SAW bersanbda, *"Janganlah kalian lakukan itu kecuali dengan Al Fatihah.*"[352]

Ibnu Abdil Barr mengatakan bahwa hadits Ubadah di atas

---

[350] Telah dijelaskan terdahulu.

[351] *Shahih.* HR. Al Bukhari dalam *Al qira`ah khalfa al imam* (96), Abu Daud (826), At-Tirmidzi (312), An-Nasa`i (2/140, 141), Ibnu Majah (849), Ahmad (2/284), Abdurrazzak (2795), dan Al Baihaqi (2/157).

[352] *Dha'if.* HR. Abu Daud (823), At-Tirmidzi (311), Ad-Daruquthni (1/318), Al Hakim (1/238), Al Baihaqi (2/164) dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abi Daud.*

diriwayatkan dari riwayat Makhul dan lainnya, sanadnya bersambung dan *shahih.*

Keempat: Hadits Jabir dari Nabi SAW,

مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَتُهُ لَهُ قِرَاءَةٌ

"Barangsiapa memiliki imam, maka bacaan imam itu menjadi bacaan baginya."[353]

Kelima: Hadits yang dinilai *shahih* oleh Imam Ahmad dan diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

إِذَا قَرَأَ الإِمَامُ فَأَنْصِتُوا

"Apabila imam tengah membaca (Al Qur`an), maka simaklah (perhatikanlah)."[354]

Para ulama berbeda pendapat dalam menangggapi hadits-hadits di atas, diantaranya ada yang memberikan pengecualian mengenai surah Al Fatihah saja dari larangan membaca ketika imam membaca Al Qur`an dengan suara keras sebagaimana diungkapkan dalam hadits Ubadah bin Shamit.

Ada juga yang menyimpulkan "pengecualian" dari sabda Nabi SAW,

لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

"Tidak sah shalat kecuali dengan membaca Al Fatihah."[355]

Mereka menyatakan hadits tersebut hanya berlaku bagi seorang makmum tatkala imam membaca Al Qur`an dengan suara keras, karena adanya larangan membaca Al Qur`an ketika imam membaca dengan keras sebagaimana dijelaskan dalam hadits Abu Hurairah, pendapat ini

---

[353] *Hasan.* HR. Ibnu Majah (850), Ahmad (3/339), Abdu bin Humaid dalam *Al Muntakhab* (1050), Ad-Daruquthni (1/323, 331), Al Baihaqi (2/160) semuanya dari hadits Jabir, yang dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah,* dalam masalah ini ada riwayat dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/333, 403), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (1/402).

[354] *Shahih.* HR. Ibnu majah (848), Ahmad (4/415) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

[355] Telah dijelaskan terdahulu.

diperkuat dengan firman Allah SWT,

وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

"Dan apabila dibacakan Al Quran, maka dengarkanlah baik-baik, dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat." (Qs. Al A'raaf [7]: 204). Mereka mengatakan bahwa ayat ini diturunkan mengenai shalat."

Sebagian ulama juga ada yang mengecualikan bacaan wajib kepada makmum saja, baik itu dalam shalat *jahriyah* maupun *sirriyah*. Adapun kewajiban membaca hanya ditetapkan kepada Imam dan orang yang shalat sendirian sebagaimana dalam hadits Jabir, inilah pendapat Abu Hanifah. Dengan demikian hadits Jabir hanya mengkhususkan sabda Rasulullah SAW,

وَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ

"Bacalah ayat yang kamu anggap mudah untuk dibaca."[356]

Hal itu karena ia tidak menilai bahwa bacaan Al Fatihah adalah wajib, melainkan yang wajib adalah bacaan Al Qur`an secara mutlak sebagaimana telah dijelaskan di atas, dan hadits Jabir di atas tidak ada yang meriwayatkannya secara *marfu'* kecuali Jabir Al Ju'fi. Dan hadits-hadits yang diriwayatkan sendirian *(ahad)* tidak bisa digunakan sebagai pegangan (sandaran hukum). Bahkan Ibnu Abdil Barr berkomentar, "Hadits ini tidak *shahih*, melainkan *marfu'* dari Jabir.

Pasal Ketujuh: Kerusakan Shalat Imam Mengakibatkan Kerusakan Shalat Makmum

Kalangan fuqaha sepakat bahwa jika imam berhadats dalam shalat lalu menghentikan shalatnya, maka shalat makmum tidak batal. Namun, mereka berbeda pendapat mengenai imam yang shalat dalam keadaan junub, kemudian makmum mengetahui hal itu setelah shalat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa shalat yang dilakukan makmum itu tetap sah.

2. Sebagian yang lain menganggap batal.

---

356 Telah dijelaskan terdahulu.

3. Sebagian yang lain lagi membedakan apakah keadaan junub itu disadari oleh imam atau tidak. Apabila imam menyadari keadaannya, maka shalat makmum batal. Namun, apabila imam tidak menyadarinya, maka shalat makmum dianggap sah.

Pendapat pertama dipelopori oleh Syafi'i, kedua Imam Abu Hanifah, dan ketiga Imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menetapkan apakah shalat yang dilakukan makmum itu berkaitan dengan sah atau tidaknya shalat imam.

Bagi ulama yang menyatakan bahwa tidak ada keterkaitan antara shalat imam dan shalat makmum, beranggapan bahwa shalat makmum tetap sah.

Dan, ulama yang berpendapat bahwa keduanya saling berkaitan, mereka menyatakan bahwa shalat makmum tidak sah.

Selanjutnya, kelompok ulama yang membedakan antara imam yang menyadari keadaan junub dengan imam yang tidak menyadarinya karena lupa atau lainnya berpedoman pada lahiriah hadits yang menyatakan bahwa beliau SAW takbir dalam shalat lalu beliau memberi isyarat agar mereka tetap diam, lalu beliau pergi dan kembali lagi, dan di kepala beliau terdapat bekas air."

Secara zhahir, hadits di atas menunjukkan bahwa kalangan sahabat meneruskan shalat. Imam Syafi'i berkata, "Jika shalat yang dilakukan makmum itu berkaitan dengan shalat imam, maka tentu mereka akan memulai shalat untuk kedua kalinya."

Shalat Jum'at

Pembahasan tentang shalat Jum'at meliputi empat pasal:

Pasal Pertama: Kewajiban Shalat Jum'at dan siapakah yang wajib melaksanakannya?

Pendapat jumhur ulama menyatakan bahwa hukum shalat juma'at adalah wajib *'ain* (individual) karena shalat Jum'at adalah sebagai pengganti kewajiban shalat Dzuhur, dan berdasarkan zhahir firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli." (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9). Dan perintah dalam ayat ini adalah untuk menyatakan hukum wajib. Demikian juga berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمِ الْجُمُعَاتِ أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللهُ عَلَى قُلُوْبِهِمْ.

"Hendaklah orang-orang itu benar-benar meninggalkan (shalat) Jum'at, dan Allah akan benar-benar menutup (mengunci mati) hati mereka."[357]

Sebagian ulama berpendapat bahwa hukum shalat Jum'at adalah fardhu *kifayah* (yaitu apabila telah dilaksanakan oleh sebagian orang, maka yang lainnya tidak berdosa). Sementara riwayat yang menyebutkan bahwa hukum shalat Jum'at adalah sunah bersumber dari riwayat yang *syadz* Imam Malik (riwayat yang janggal).

Sebab perbedaan pendapat: Kesamaan antara shalat Jum'at dengan shalat id, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللهُ عِيْدًا.

"Sesungguhnya hari ini adalah hari yang dijadikan oleh Allah sebagai hari raya."[358]

Adapun kepada siapa shalat Jum'at diwajibkan? Maka Shalat Jum'at itu wajib bagi orang yang telah memenuhi syarat-syarat wajibnya shalat sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya di samping memenuhi empat syarat lain, dua diantaranya disepakati oleh para ulama

---

357 *Shahih.* HR. Muslim (865), An-Nasa'i (3/88), Ahmad (1/339, 245, 335, 2/84), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1855) dan diriwayatkan pula oleh Ibnu Hibban (2785).

358 *Hasan.* HR. Ibnu Majah (1098), Ath-Thabrani di dalam *Ash-Shaghir* (762), Al Baihaqi (3/243) dan dinilai oleh Al Albani sebagai hadits *hasan* dalam *shahih Ibnu Khuzaimah.*

dan dua syarat yang lain masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama.

Dua syarat yang disepakati adalah: keberadaannya sebagai lelaki dan sehat, karena itu shalat Jum'at tidak wajib atas wanita dan orang yang sakit, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini, hanya saja apabila wanita dan orang sakit ikut menghadirinya maka termasuk dalam golongan ahli Jum'at.

Sedangkan dua syarat yang masih diperdebatkan adalah orang yang bepergian dan hamba sahaya. Pendapat jumhur ulama menyatakan bahwa shalat Jum'at tidak wajib bagi orang yang bepergian dan hamba sahaya. Namun Daud Adz-Dzahiri dan para sahabatnya berpendapat bahwa shalat Jum'at tetap wajib atas orang yang bepergian dan hamba sahaya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam menilai ke*shahih*an hadits yang membahas permasalahan ini, yaitu sabda Rasulullah SAW,

الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فِي جَمَاعَةٍ إِلاَّ أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوْكٌ أَوْ امْرَأَةٌ أَوْ صَبِيٌّ أَوْ مَرِيْضٌ

"Shalat Jum'at adalah kewajiban atas setiap Muslim secara berjamaah, kecuali empat (orang): hamba sahaya, wanita, anak kecil atau orang sakit."[359]

Disebutkan dalam riwayat lain, '*Kecuali lima (orang)*' dan termasuk di dalamnya *'orang yang bepergian'*. Hanya saja hadits tersebut tidak *shahih* menurut mayoritas ulama.

Pasal Kedua: Tentang syarat-syarat shalat Jum'at

Syarat-syarat shalat Jum'at: para ulama sepakat bahwa syarat-syarat shalat Jum'at adalah sama dengan syarat-syarat shalat wajib, yaitu ada delapan sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya kecuali dalam dua hal, yakni waktu dan adzan. Dua syarat ini diperdebatkan oleh ulama di samping itu juga berbeda pendapat dalam syarat-syarat khusus shalat Jum'at.

---

[359] HR. Abu Daud (1068), Ad-Daruquthni (2/3), Ath-Thabrani (8/8206), Al Baihaqi (3/172/183), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *shahih Abu Daud* dan di dalam *Al Irwa`* (592).

Berkenaan dengan waktu: jumhur ulama menyebutkan bahwa waktu shalat Jum'at sama dengan waktu shalat Dzuhur, yaitu ketika matahari tergelincir dan tidak boleh dilaksanakan sebelum tergelincirnya matahari. Namun ada sekelompok ulama yang membolehkan pelaksanaan shalat juma't sebelum tergelincirnya matahari. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Ahmad bin Hanbal.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami atsar-atsar mengenai shalat Jum'at yang dilakukan dengan segera, seperti yang diriwayatkan oleh Imam Al Bukhari yang bersumber dari Sahl bin Sa'd, ia berkata, "Kami tidak pernah makan siang di masa Rasulullah SAW dan tidak pernah tidur siang kecuali setelah (shalat) Jum'at."[360] Demikian pula riwayat yang menyebutkan bahwa para sahabat melaksanakan shalat (Jum'at) dan mereka menyelesaikannya pada saat dinding tidak memiliki banyangan."[361]

Dari beberapa atsar di atas, bagi yang memahaminya sebagai pelaksanaan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari, maka pendapatnya adalah boleh melaksanakan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari, namun bagi yang memahaminya sebagai penyegeraan pelaksanaan shalat Jum'at saja, maka pendapatnya adalah tidak boleh melaksanakan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari, agar kaidah-kaidah pokok tidak saling berbenturan dalam hal ini.

Diriwayatkan pula dari Anas bin Malik, bahwa Nabi SAW pernah melakukan shalat Jum'at ketika matahari telah condong.[362] Di samping itu, shalat Jum'at adalah pengganti shalat Dzuhur, maka seharusnya waktunya juga sesuai dengan waktu pelaksanaan shalat Dzuhur sehingga sebagai tindakan kompromisasi dari berbagai atsar di atas harus diartikan sebagai penyegeraan, karena atsar-atsar tersebut bukanlah nash yang

---

[360] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (939), Muslim (759), At-Tirmidzi (525), Ibnu Majah (1099), Abdu ibnu Humaid (454), Ibnu Ja'd (2941), Ibnu Khuzaimah (1876), Ad-Daruquthni (2/20), dan Ath-Thabrani (6/5865).

[361] Teks hadits tersebut bersumber dari Salamah bin Akwa', ia berakta, "Kami shalat Jum'at bersama Rasulullah SAW ketika matahari telah tergelincir, kemudian ketika kami kembali, kami mencari-cari tempat berteduh." HR. Imam Al Bukhari (4168), Muslim (860), Abu Daud (1085), An-Nasa`i (3/100), Ibnu Majah (1100), Ahmad (4/46) dan Ad-Darimi (1/363).

[362] *Shahih.* HR. Al Bukhari (904), Abu Daud (1084), At-Tirmidzi (503), Ahmad (3/128), Ath-Thayalisi (2139), Ibnu Al Jarud (289) dan Al Baihaqi (3/190).

menyatakan shalat Jum'at hendaknya dilaksanakan sebelum tergelincirnya matahari. Dan inilah pendapat yang dikemukakan oleh jumhur ulama.

Adapun yang berkaitan dengan adzan: maka Jumhur ulama sepakat bahwa waktu pelaksanaan adzan adalah ketika imam duduk di atas mimbar. Namun mereka berbeda pendapat apakah adzan dikumandangkan oleh seorang muadzin atau lebih. Sebagian ulama berpendapat bahwa adzan hanya dilakukan oleh satu orang muadzin saja dan itulah waktu dimana jual beli diharamkan. Namun sebagian yang lain berpendapat hendaknya yang mengumandangkan adzan adalah dua orang, bahkan sebagian yang lain pula mengatakan oleh tiga orang.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya atsar dalam hal ini. Al Bukhari meriwayatkan dari Sa`ib bin Yazid, ia berkata, "Adzan hari Jum'at adalah ketika seorang imam duduk di atas mimbar di masa Rasulullah SAW, Abu Bakar dan Umar, kemudian di masa Utsman dimana kaum muslimin semakin banyak, ia menambahkan adzan ketiga di atas menara pasar."[363]

Diriwayatkan juga dari Sa`ib bin Yazid, ia berkata, "Hanya ada satu muadzin pada hari Jum'at di masa Rasulullah SAW."[364] Dan dalam riwayat lain dari Sa'id bin Musayyib, ia berkata, "Adzan pada masa Rasulullah, Abu bakar dan Umar hanya sekali ketika imam telah keluar, namun di masa Utsman ketika kaum muslimin semakin banyak, ia menambah adzan yang pertama agar orang-orang bersiap untuk shalat Jum'at."[365] Dan Ibnu Hubaib juga meriwayatkan bahwa para muadzin hari Jum'at di masa Rasulullah (berjumlah) tiga orang."[366]

Diantara ulama ada yang berpendapat sebagaimana zhahir riwayat Al Bukhari dan mereka mengatakan bahwa yang mengumandangkan adzan shalat Jum'at adalah dua muadzin. Ada juga yang berpendapat

---

[363] *Shahih.* HR. Al Bukhari (912, 913, 916), Abu Daud (1087, 1088), At-Tirmidzi (516), An-Nasa`i (3/100-1001), Ibnu Majah (1135), Ahmad (3/450) dan Al Baihaqi (3/192).

[364] *Shahih.* HR. Al Bukhari (913), Abu Daud (1089, 1090), Ibnu Majah (1135), Ahmad (3/449) dan Ibnu Khuzaimah (1837).

[365] Yang masyhur riwayat ini bersumber dari hadits Sa`ib.

[366] Ibnu Hajar dalam *Fath Al Bari* berkata (2/316), "Di Akhir riwayat Ibnu Hubaib disebutkan, 'Itu hanya dugaan yang masih memerlukan dalil tapi tidak ada riwayat tersambung yang kuat sepertinya."

bahwa yang mengumandangkan adzan shalat jumat adalah satu orang muadzin saja, karena menurut pendapat ini bahwa yang dimaksud dengan semakin banyaknya kaum muslimin di masa Utsman, hingga ia menambah adzan ketiga, karena adzan yang kedua adalah iqamat. Ada juga yang berpedoman pada riwayat Ibnu Hubaib. Padahal hadits Ibnu Hubaib menurut para ahli hadits adalah *dha'if*, terlebih jika hanya dia sendiri yang meriwayatkannya.

Adapun mengenai syarat wajib dan syarat sah shalat Jum'at: Semua kalangan ulama sepakat bahwa diantara syaratnya adalah berjamaah. Namun mereka berbeda pendapat mengenai batasan jumlah jamaah. Ada yang mengatakan bahwa (batas minimalnya adalah) satu orang bersama dengan imam. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Imam Ath-Thabari. Sebagian ulama lain mengatakan dua orang selain imam. Ada yang mengatakan tiga orang selain imam yang merupakan pendapat Abu Hanifah. Ada juga yang mengatakan bahwa syarat berjamaah adalah empat puluh orang. Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i dan Ahmad. Ada juga yang mengatakan tiga puluh, namun diantaranya juga ada yang tidak mensyaratkan jumlah tertentu, melainkan boleh dilaksanakan oleh kurang dari empat puluh orang dan tidak boleh dilaksanakan oleh hanya tiga atau empat orang. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Malik. Ia membatasi jumlah jamaah shalat Jum'at adalah sejumlah orang yang mungkin menjadi penduduk suatu kampung.

Sebab perbedaan pendapat: Batas minimal kata *jamak*, apakah dua, tiga atau empat? Kemudian apakah imam juga termasuk dalam bilangan tersebut? Apakah jumlah jamaah yang disyaratkan dalam shalat Jum'at harus sesuai dengan kata *jamak* pada umumnya yaitu lebih dari tiga atau empat?

Pendapat yang mengatakan bahwa syaratnya adalah batas minimal kata *jamak* (plural), dan menurutnya bahwa batas minimalnya adalah dua: maka yang menganggap imam termasuk dalam batasan jumlah yang disyaratkan: mengatakan bahwa shalat Jum'at boleh dilaksanakan oleh dua orang: yaitu seorang imam dan seorang makmum, sedangkan yang mengatakan bahwa imam tidak termasuk dalam batasan jumlah tersebut, maka ia mengatakan bahwa jumlah minimal untuk pelaksanaan shalat Jum'at adalah tiga orang: satu imam dan dua makmum.

Adapun pendapat yang mengatakan bahwa batas minimal *jamak* adalah tiga sebagai berikut:

Jika tidak menyertakan imam dalam jumlah tersebut, maka batas minimal pelaksanaan shalat Jum'at adalah empat orang dan yang menyertakan imam dalam jumlah batasan tersebut maka batas minimal pelaksanaan shalat Jum'at adalah tiga orang, sesuai dengan pendapat batas minimal kata jamak adalah dua dan imam tidak termasuk dalam jumlah tersebut.

Adapun yang berpendapat sesuai adat dan kebiasaan dalam penggunaan kata *jamak,* maka pendapatnya adalah shalat Jum'at tidak bisa dilaksanakan oleh dua atau empat orang, namun jumlahnya tidak dibatasi dengan jumlah tertentu. Batas jumlah pelaksanaan shalat Jum'at diukur dengan jumlah beberapa orang yang dimungkinkan bisa tinggal di suatu tempat secara independen. Ini adalah pendapat imam Malik, semoga Allah SWT merahmatinya.

Adapun pijakan ulama yang mengatakan bahwa batas minimal pelaksanaan shalat juma't adalah empat puluh orang, karena itulah jumlah pertama kali shalat Jum'at dilaksanakan.[367] Dan inilah salah satu syarat shalat Jum'at (syarat wajib dan syarat sah). Diantara beberapa syaratnya ada yang merupakan syarat wajib saja dan ada juga yang mencakup dua hal sekaligus, yaitu syarat wajib dan syarat sah.

Adapun tentang syarat kedua yaitu: berada di tempat tinggal (tidak bepergian), maka para ulama telah sepakat atas syarat ini karena mereka sepakat bahwa shalat Jum'at tidak diwajibkan atas musafir. Ahluz Zhahir tidak sependapat dengan mereka karena menurut Ahluz Zhahir shalat Jum'at juga wajib atas musafir. Sedangkan Abu Hanifah mensyaratkan harus berada di tempat (tidak bepergian) serta berada dalam kepemilikannya, dan tidak mensyaratkan jumlah tertentu.

[367] Yang dimaksud adalah hadits Ka'b bin Malik bahwa apabila ia mendengar adzan pada hari Jum'at, maka ia mendoakan rahmat (mengucapkan "*rahimahullah*" [semoga Allah merahmatinya]) untuk Sa'd bin Zurarah, lalu aku bertanya kepadanya, "Mengapa tatkala mendengar adzan di hari Jum'at engkau mendoakan rahmat untuk Sa'd bin Zurarah?" Ia menjawab, "Karena dialah yang pertama kali mengumpulkan kami (untuk shalat Jum'at) di Hazm An-Nabit tanah milik Bani Bayadhah." Aku bertanya, "Berapa jumlah kalian saat itu?" Ia menjawab, "40 orang." HR. Abu Daud (1069), Ad-Daruquthni (3/6), dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

Sebab perbedaan pendapat: Beberapa kemungkinan yang terdapat pada praktek Rasulullah SAW ketika melakukan shalat Jum'at, apakah termasuk syarat sah, syarat wajib atau bukan merupakan syarat? Karena Rasulullah SAW hanya melaksanakan shalat Jum'at secara berjamaah, apabila tidak dalam perjalanan dan dilakukan di masjid (masjid yang besar dan bukan sejenis Mushalla atau Langgar). Karena itu bagi mereka yang berpendapat bahwa semua praktek yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dalam shalat Jum'at merupakan syarat, maka semua prektek tersebut adalah syarat. Dan, bagi yang hanya mensyaratkan sebagian saja dari hal-hal tersebut, seperti syarat masjid atau tidak, maka diantara syaratnya adalah berada di tempat tinggal (tidak bepergian) dan berada di daerahnya.

Dari kondisi ini, muncul berbagai masalah lain dan muncul perbedaan pendapat di kalangan ulama, seperti apakah boleh dua shalat Jum'at dilaksanakan di satu daerah atau tidak boleh. Sebab perbedaan pendapat mereka adalah syarat-syarat kondisi dan praktek Rasulullah SAW yang berkaitan dengan shalat Jum'at. Apakah beberapa kondisi tersebut lebih sesuai dengan praktek shalat daripada yang lain, mengingat kesepakatan mereka bahwa di antara syarat shalat Jum'at adalah berjamaah. Sebab secara hukum, semua praktek Rasulullah SAW dalam melakukan shalat Jum'at merupakan kondisi yang ada dalam shalat tersebut tanpa harus mensyaratkan menjadi penduduk suatu tempat.

Bahkan di kalangan muta`akhirin pendapatnya berbeda, apakah yang disebut masjid disyaratkan memiliki atap atau tidak? Apakah masjid tempat pelaksanaan shalat Jum'at harus masjid yang biasa menjadi tempat shalat Jum'at atau tidak? Namun perbedaan persepsi semacam ini adalah perbedaan yang terlalu diperdalam, padahal agama Allah SWT adalah agama yang didasari kemudahan. Andai saja semua itu merupakan syarat, tentu Rasulullah SAW tidak berdiam diri, melainkan akan menjelaskannya, berdasarkan firman Allah SWT,

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

"Supaya engkau menjelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka." (Qs. An-Nahl [16]: 44)

Dan firman-Nya,

لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ٧

"Supaya engkau menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan di dalamnya." (Qs. An-Nahl [16]: 64) Sesungguhnya Allah Maha memberi petunjuk kebenaran.

Pasal Ketiga: Rukun-Rukun Shalat Jum'at

Kaum muslimin sepakat bahwa rukun shalat Jum'at adalah khutbah dan shalat dua rakaat setelah khutbah, namun mereka berbeda pendapat dalam lima masalah yang merupakan kaidah bab ini.

Masalah pertama: Tentang khutbah

Apakah khutbah merupakan syarat sahnya shalat Jum'at dan salah satu rukunnya atau tidak? Jumhur ulama berpendapat bahwa khutbah merupakan syarat dan rukun. Namun sebagian ulama berpendapat tidak wajib. Mayoritas pengikut imam Malik menyatakan wajib, kecuali Ibnu Al Majisyun.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah asal yang telah dibahas sebelumnya, dari semua yang terkait dengan shalat Jum'at merupakan syarat atau bukan? Ulama yang menyatakan bahwa khutbah merupakan suatu kondisi khusus dari shalat Jum'at, terlebih bagi yang menilai bahwa khutbah sebagai pengganti dua rakaat yang kurang dari shalat Jum'at. Orang yang menilai seperti ini akan mengatakan bahwa khutbah merupakan rukun shalat Jum'at dan syarat sahnya.

Adapun sebagian ulama yang menyatakan bahwa khutbah hanya dimaksudkan untuk memberikan ceramah atau wejangan, akan mengatakan bahwa khutbah Jum'at tidak termasuk syarat shalat Jum'at. Letak perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah; apakah ia wajib atau tidak? Karena ia layaknya khutbah-khutbah (ceramah-ceramah) yang lain.

Sebagian ulama yang mewajibkan khutbah Jum'at berdalil dengan firman Allah SWT,

فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ

"Maka bersegerahlah kepada mengingat Allah." (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9) Mereka mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kata "dzikrullah" (mengingat Allah) dalam ayat ini adalah khutbah.

Masalah kedua: Ukuran lamanya khutbah

Ulama yang berpendapat bahwa khutbah Jum'at hukumnya wajib berbeda pendapat dalam batasan khutbah yang mencukupi.

Ibnu Qasim berkata, "Ukurannya adalah batas minimal yang dapat disebut sebagai khutbah menurut kebiasaan orang Arab, yakni pembicaraan yang tersusun dan dimulai dengan bacaan *hamdalah*."

Imam Syafi'i berkata, "Ukuran minimalnya adalah dua khutbah yang kedua-duanya dilakukan dengan berdiri, keduanya dipisah dengan duduk sesaat, khatib membaca *hamdalah* pada setiap permulaan khutbah, membaca shalawat untuk Nabi SAW, berwasiat tentang takwa, membaca ayat Al Qur`an pada khutbah pertama dan membaca doa pada khutbah kedua."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah ukuran minimal khutbah adalah batas minimal secara bahasa atau mengacu pada batasan secara syariat?

Kelompok yang mengatakan bahwa ukuran minimal khutbah adalah sesuai dengan batasan minimal secara bahasa tidak mensyaratkan adanya sabda Rasulullah SAW yang dinukil dari beliau. Adapun yang berpendapat bahwa batas minimal khutbah adalah sesuai ketentuan syariat, mereka mensyaratkan dasar-dasar perkataan yang dikutip dari khutbah Rasulullah SAW.

Sebab perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah khutbah yang dinukil dari Rasulullah SAW yang sebagiannya biasa diucapkan oleh Rasulullah SAW dan sebagian lain tidak biasa diucapkan.

Yang menilai ukuran khutbah berdasarkan perkataan yang tidak biasa akan mengatakan bahwa batas minimal khutbah sesuai dengan pengertian bahasa saja sudah cukup yaitu nama khutbah menurut istilah orang Arab. Dan yang menilai ukuran khutbah berdasarkan perkataan yang biasa diucapkan Rasulullah SAW akan mengatakan bahwa yang bisa mencukupi dalam khutbah adalah batasan minimal sesuai dengan istilah dan penggunaan khutbah menurut syariat.

Imam Malik tidak menganggap "duduk di antara dua khutbah" sebagai syarat, adapun menurut Syafi'i ia merupakan syarat sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Sebab perbedaan pendapat dalam hal ini adalah yang menilai "duduk" sesuai dengan maknanya yang bisa dicerna akal karena "duduk" adalah istirahat untuk khatib, maka tidak menjadikan "duduk diantara dua khutbah" sebagai syarat, sedangkan yang menilainya sebagai ibadah, maka menjadikannya sebagai syarat.

Masalah ketiga: Mendengarkan (memperhatikan) khutbah

Para ulama berbeda pendapat mengenai keharusan memperhatikan khutbah menjadi 3 pendapat:

Pendapat pertama: sebagian dari ulama berpendapat wajib memperhatikan ketika khatib sedang berkhutbah secara mutlak dan merupakan keharusan saat khutbah berlangsung. Pendapat ini dikemukakan oleh jumhur ulama yang diantaranya Malik, Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal dan seluruh ulama negeri Islam. Golongan ini terbagi menjadi tiga bagian:

Ada yang membolehkan mengucapkan doa *tasymit* (doa yang diucapkan ketika ada orang yang bersin lalu memuji Allah SWT) dan membalas salam ketika khatib sedang berkhutbah. Pendapat ini dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Al Auza'i dan lainnya. Ada juga yang tidak membolehkan membaca doa *tasymit* maupun menjawab salam pada saat khatib menyampaikan khutbahnya. Sebagian yang lain membedakan antara bacaan doa *tasymit* dan membalas salam. Mereka mengatakan boleh membalas salam dan tidak boleh membaca doa *tasymit.*

Pendapat kedua: Kebalikan dari pendapat pertama, yaitu boleh berbicara pada saat khatib berkhutbah kecuali ketika khatib membacakan ayat-ayat Al Qur`an. Pendapat ini diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, Sa'id bin Jubair dan Ibrahim An-Nakha'i.

Pendapat ketiga: Membedakan antara apakah makmum dapat mendengarkan khutbah atau tidak. Apabila makmum dapat mendengarkan khutbah maka ia harus memeperhatikannya dan apabila ia tidak dapat mendengarnya, maka ia boleh bertasbih atau membahas tentang suatu ilmu. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad, Atha' dan beberapa ulama lainnya. Jumhur ulama berpendapat bahwa jika makmum

berbicara pada saat khatib berkhutbah maka hal itu tidak membatalkan shalatnya. Namun diriwayatkan dari Ibnu Wahb, ia berkata, "Barangsiapa yang berbicara pada saat khatib berkhutbah maka ia harus melakukan shalat Dzuhur, empat rakaat." Artinya shalat Jum'atnya batal.

Landasan jumhur ulama mengenai wajibnya "memperhatikan" saat khutbah berlangsung adalah hadits Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ أَنْصِتْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ

"Jika engkau berkata kepada temanmu, 'Perhatikanlah' pada hari Jum'at di saat imam berkhutbah, maka engkau telah berbuat sia-sia."[368]

Dan bagi yang tidak mewajibkan "mendengarkan" khutbah, dalam pandangan saya (Ibnu Rusyd), mereka menilai bahwa berbicara pada saat khutbah berlangsung bertentangan dengan konteks firman Allah SWT,

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

*"Dan apabila dibacakan Al Qur`an maka dengarkanlah dan diamlah agar kalian mendapat rahmat."* (Qs. Al A'raaf [7]: 204). Artinya, selain Al Qur`an tidak wajib memperhatikan. Hanya saja pendapat ini lemah, *Wallahu a'lam*. Nampaknya hadits Abu Hurairah di atas tidak sampai kepada mereka.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai membaca doa *tasymit* dan membalas salam adalah kontradiksi keumuman perintah membaca doa *tasymit* dan membalas salam dengan keumuman perintah untuk memperhatikan khutbah. Kemungkinan salah satu dari keduanya menjadi pengecualian. Yang mengecualikan keumuman perintah untuk memperhatikan khutbah dengan perintah untuk membalas salam dan doa *tasymit* mengatakan boleh menjawab salam dan membaca doa *tasymit* pada saat khatib berkhutbah. Sedangkan yang mengecualikan keumuman perintah untuk menjawab salam dan membaca doa *tasymit* dengan perintah untuk memperhatikan khutbah, maka pendapatnya mengatakan tidak boleh menjawab salam dan membaca doa *tasymit* pada saat khatib berkhutbah.

---

368 *Muttafaq 'alaih*. HR. Al Bukhari (934), Muslim (851), At-Tirmidzi (512), An-Nasa`i (3/103, 104), Ahmad (2/244, 485, 518) dan Ad-Darimi (1/364).

Adapun yang membedakan antara membalas salam dengan membaca doa *tasymit*, maka pendapatnya adalah mengecualikan masing-masing dari membaca doa *tasymit* dan membalas salam dari larangan untuk berbicara pada saat khutbah berlangsung.

Masing-masing pengecualian tersebut didasarkan pada dugaan kuat keumuman salah satu dari keduanya dan lainnya lemah. Sebab, perintah untuk diam bersifat umum dalam semua perkataan, akan tetapi khusus pada waktu tertentu, sedangkan perintah untuk menjawab salam dan membaca doa *tasymit* adalah umum dalam waktu kapan saja dan bersifat khusus dalam perkataan. Yang mengecualikan saat-saat tertentu dari perkataan umum, maka mengatakan tidak boleh membalas salam maupun membaca doa *tasymit* pada saat khutbah. Sedangkan yang mengecualikan larangan perkataan tertentu dari pembicaraan yang bersifat umum mengatakan boleh membalas salam maupun membaca doa *tasymit* pada saat khatib berkhubah. Dan yang benar, pengecualian tersebut seharusnya mengacu pada dalil. Kemudian, apabila tidak ada dalil dalam hal ini maka langkah selanjutnya adalah dengan *mentarjih* beberapa keumuman dan kekhususan serta menguatkan perintah dalam hal itu.

Pembahasan mengenai masalah ini sebenarnya sangat panjang dan lebar, namun secara singkatnya adalah: jika masing-masing perintah sama kuatnya dan antara keumuman dan kekhususan juga sama-sama kuat, namun tidak ada dalil tentang pengecualian dalam hal itu yang bersifat aksioma mencegah adanya kontradiktif, maka hal ini jarang terjadi. Jika tidak ada dalil, maka standar *tarjih* dalam keumuman dan kekhususan yang terjadi seperti dalam masalah ini adalah dengan melihat seluruh bagian kesesuaian yang ada diantara dua kekhususan dan dua keumuman. Dalam hal ini ada empat macam:

Pertama: Dua dalil umum dan dua dalil khusus memiliki kekuatan yang sama, maka dalam ini tidak bisa dikecualikan antara satu dengan yang lain kecuali dengan dalil.

Kedua: Kebalikan dari pertama: yaitu dalil khususnya kuat dan dalil umumnya lemah, maka dalam hal ini dalil umum harus dikecualikan dengan dalil khusus.

Ketiga: Dua dalil khusus sama-sama kuat, dan salah satu dari dua dalil umum itu lemah. Maka dalam hal ini dalil umum yang lemah harus dikhususkan.

Keempat: dua dalil umum sama-sama kuat sedangkan salah satu dari dua dalil khusus itu lemah, maka dalam hal ini dalil khusus yang kuat harus dikedepankan dengan catatan semua perintah memiliki kekuatan yang sama dalam pengertian penegasan. Jika kekuatan perintah berbeda, maka ada tingkatan kekuatan lagi yang berbeda dengan tingkatan seperti tersebut di atas. Disamping itu, kekuatan kata dan perintah harus dipertimbangkan. Mengingat rumitnya masalah seperti ini sehingga ada yang mengatakan bahwa setiap orang yang berijtihad adalah benar atau minimal tidak berdosa.

Masalah keempat: Shalat dua rakaat bagi yang masuk masjid pada saat khutbah berlangsung

Para ulama berbeda pendapat mengenai makmum yang datang ketika khatib sedang di atas mimbar, apakah hendaknya ia melakukan shalat dua rakaat atau tidak? Sebagian ulama mengatakan hendaknya ia tidak melakukan shalat dua rakaat, sebagaimana dikemukakan oleh imam Malik, namun sebagian yang lain berpendapat hendaknya ia melakukan shalat dua rakaat.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara qiyas dengan keumuman atsar, karena keumuman sabda Rasulullah SAW,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ

"Apabila salah seorang dari kalian mendatangi masjid, maka hendaklah shalat dua rakaat."[369] Mengharuskan siapa pun yang masuk ke dalam masjid untuk melakukan shalat dua rakaat, sekalipun imam sedang berkhutbah. Adapun perintah untuk menyimak khutbah mengharuskan makmum untuk tidak disibukkan dengan apapun, sekalipun berupa ibadah.

Keumuman atsar di atas dikuatkan oleh hadits Rasulullah SAW,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ

---

[369] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (930, 931, 166), Muslim (785), Abu Daud (1117), An-Nasa'i (3/103), Ibnu Majah (1112), Ahmad (3/316, 389), Ath-Thayalisi (1695), dan Ad-Darimi (1/364), semuanya bersumber dari Jabir bin Abdullah.

"Jika salah seorang dari kalian mendatangi masjid dan imam sedang berkhutbah, maka hendaklah ia melakukan shalat dua rakaat yang ringan."[370] Diriwayatkan oleh Muslim dalam sebagian riwayatnya yang kebanyakan menyebutkan, bahwa Nabi SAW memerintahkan seseorang yang masuk masjid untuk shalat. dan tidak menyebutkan "Jika salah seorang dari kalian mendatangi masjid..."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah tambahan seorang rawi bisa diterima ketika berbeda dengan riwayat teman-temannya yang bersumber dari seorang guru yang sama atau riwayat tambahan tersebut tidak bisa diterima? Jika tambahan tersebut *shahih* maka harus diamalkan, karena riwayat tambahan tersebut adalah nash dalam masalah yang diberdebatkan ini, sebab nash tidak boleh ditentang dengan qiyas. Dan nampaknya ukuran yang dipakai oleh Imam Malik dalam hal ini adalah praktek dan amalan yang dilakukan penduduk Madinah.

Masalah kelima: Bacaan yang disunahkan dalam shalat Jum'at

Mayoritas ulama menyebutkan bahwa bacaan yang disunahkan dalam shalat Jum'at adalah surah *Al Jumu'ah* pada rakaat pertama, karena hal itu sering dilakukan oleh Rasulullah SAW, berdasarkan riwayat Muslim yang bersumber dari Abu Hurairah, "Sesungguhnya Rasulullah SAW membaca surah Al Jumu'ah pada rakaat pertama dan membaca *"Idza jaa'aka al munaafiquun"* pada raakat kedua."[371]

Imam Malik meriwayatkan bahwa Adh-Dhahak bin Qais pernah bertanya kepada An-Nu'man bin Basyir, "Apakah yang dibaca oleh Rasulullah SAW pada hari Jum'at setelah membaca surah Al Jumu'ah?" An-Nu'man menjawab, "Beliau membaca *'Hal ataaka haditsul ghaasyiyah.*"[372] Imam Malik menganjurkan untuk mengamalkan hadits

---

[370] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (930, 931, 166), Muslim (785), Abu Daud (1117), An-Nasa'i (3/103), Ibnu Majah (1112), Ahmad (3/316, 389), Ath-Thayalisi (1695), Ad-Darimi (1/364), semuanya bersumber dari Jabir bin Abdullah.

[371] *Shahih.* HR. Muslim (877), Abu Daud (1124), At-Tirmidzi (519), Ibnu Majah (1118) dan Ahmad (2/429).

[372] *Shahih.* HR. Muslim (878), Abub Daud (1123), At-Tirmidzi (533), An-Nasa'i (3/184), Ibnu Majah (1281), Ahmad (4/270, 271, 277), bersumber dari Samurah bin Jundub yang diriwayatkan oleh Ahmad (5/7) dan bersumber dari Ibnu

ini, atau boleh juga membaca surah *Al A'la* setelah itu, berdasarkan riwayat dari Umar bin Abdul 'Aziz. Sedangkan Abu Hanifah sama sekali tidak menentukan bacaan apa pun.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara praktek Rasulullah SAW dengan qiyas.

Secara qiyas, seharusnya tidak ada surah tertentu yang selalu dibaca pada saat shalat Jum'at seperti halnya dengan shalat lain, sedangkan praktek Rasulullah SAW mengharuskan adanya surah yang lazim dibaca pada saat shalat Jum'at.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Imam Muslim meriwayatkan dari An-Nu'man bin Basyir bahwa Rasulullah SAW membaca surah Al A'laa dan Al Ghaasyiyah pada shalat 'ied dan Jum'at."[373]

Ketika 'id dan Jum'at berada pada hari yang sama, Rasulullah SAW membaca kedua surah tersebut dalam shalat 'id dan shalat Jum'at. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada surah tertentu yang selalu dibaca oleh Rasulullah SAW pada shalat Jum'at dan beliau juga tidak selalu membaca surah Al Jumu'ah pada saat shalat Jum'at.

Pasal keempat: Tentang hukum shalat jum'at

Dalam bab ini terdapat empat masalah:

Masalah pertama: Mandi Jum'at

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum mandi Jum'at: Jumhur ulama berpendapat hukumnya sunah, sedangkan Ahli Zhahir berpendapat wajib. Dan secara keseluruhan semua ulama sepakat bahwa mandi Jum'at bukan merupakan syarat sahnya shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi beberapa atsar yang ada. Dalam masalah ini terdapat hadits yang bersumber dari Abu Sa'id Al Khudri menyebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

طُهْرُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ كَطُهْرِ الْجَنَابَةِ

Abbas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (1283), Ahmad (1/243) sedangkan yang bersumber dari Anas diriwayatkan oleh Ath-Thayalisi (2046).

373 Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

"Bersuci pada hari Jum'at wajib atas setiap muslim seperti halnya mandi junub."[374]

Ada juga hadits Aisyah yang menyebutkan bahwa orang-orang bekerja kemudian pergi shalat Jum'at dengan kondisi mereka, lalu dikatakan, *"Kalau saja kalian mandi (terlebih dahulu)."*[375] Hadits yang pertama telah disepakati ke*shahih*annya, dan yang kedua telah diriwayatkan oleh Muslim dan Abu Daud.

Secara tekstual, hadits Abu Sa'id Al Khudri menunjukkan wajibnya mandi Jum'at, sedangkan hadits Aisyah menyebutkan mandi Jum'at sebagai kebersihan dan bukan ibadah. Juga ada riwayat lain yang menyebutkan,

مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ

"Barangsiapa yang berwudhu pada hari Jum'at maka itu hal yang baik dan cukup, dan barangsiapa yang mandi maka itu lebih utama."[376]

Inilah nash tentang tidak wajibnya mandi Jum'at, hanya saja hadits tersebut *dha'if.*

Permasalahan kedua: Wajibnya shalat Jum'at bagi orang yang berada di luar kota.

Berkaitan dengan hal ini di antara ulama ada yang mengatakan bahwa shalat Jum'at tidak wajib bagi orang yang berada di luar kota (di luar daerahnya). Ada juga yang mengatakan bahwa shalat Jum'at tetap wajib, hanya saja terdapat banyak berbedaan dalam hal ini. Ada yang mengatakan orang yang berada di luar daerahnya dengan jarak berjalan satu hari, wajib menghadiri shalat Jum'at, namun pendapat ini *syadz*. Ada yang mengatakan bahwa orang yang berada di luar daerahnya dan masih

---

[374] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (857, 895, 2665), Muslim (847), Abu Daud (341), An-Nasa'i (1376) dan Ibnu Majah (1089).

[375] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (902), Muslim (847), dan Abu Daud (1055).

[376] *Hasan.* HR. Abu Daud (354), At-Tirmidzi (497), An-Nasa'i (3/94), Ahmad (5/8, 11, 15, 16, 22), Ad-Darimi (1/434), Ath-Thayalisi (1350), Ibnu Al Jarud (285), Ibnu Ja'd (986), Ibnu Khuzaimah (1757), Ath-Thabrani (7/617, 6818, 6820, 6826), dan Al Baihaqi (1/295) (3/190), dianggap *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud* yang bersumber dari Anas, dan diriwayatkan oleh Ibnu Majah (1091), Ath-Thayalisi (2110) serta Al Baihaqi (1/296).

berjarak tiga mil, wajib mendatangi shalat Jum'at. Ada pula yang mengatakan bahwa orang yang pada umumnya mendengar adzan (panggilan shalat), wajib mendatangi shalat Jum'at selama berjarak sekitar tiga mil dari tempat dikumandangkannya adzan. Kedua pendapat tersebut bersumber dari Imam Malik. Masalah ini terdapat dalam syarat wajibnya shalat Jum'at.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi atsar dalam masalah ini. Disebutkan dalam sebuah riwayat bahwa orang-orang pada masa Rasulullah SAW yang bertempat di pelosok mendatangi shalat Jum'at, dan jarak tempat mereka dengan Madinah waktu itu adalah tiga mil. Kemudian Abu Daud meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

"Shalat Jum'at itu wajib atsar orang yang mendengar panggilan (adzan)."[377] Dan dalam riwayat lain disebutkan,

الْجُمُعَةُ عَلَى مَنْ آوَاهُ اللَّيْلُ إِلَى أَهْلِهِ

"Shalat Jum'at wajib atas orang yang bermalam dengan keluarganya (tidak bepergian)."[378] Hanya saja hadits ini *dha'if.*

Masalah ketiga: Bersegera menghadiri shalat Jum'at

Perbedaan pendapat ulama tentang keutamaan waktu pergi menghadiri shalat Jum'at bersumber dari sabda Rasulullah SAW,

مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الأُوْلَى فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً

[377] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1056), Ad-Daruquthni (2/6), Al Baihaqi (3/173) dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani, ia berkata, "Yang benar adalah *mauquf.*"

[378] *Dha'if jiddan.* HR. At-Tirmidzi (502), Al Albani dalam *Dha'if At-Tirmidzi* berkata, "*Dha'if jiddan* (sangat lemah)."

"Barangsiapa yang pergi (untuk melaksanakan shalat Jum'at) pada waktu pertama, maka ia seperti berkurban seekor unta; barangsiapa yang pergi pada waktu kedua, ia seperti berkurban seekor sapi, barangsiapa yang pergi pada waktu ketiga, ia seperti berkurban seekor kambing, barangsiapa yang pergi pada waktu keempat, ia seperti berkurban seekor ayam, dan barangsiapa yang pergi pada waktu kelima, maka seperti berkurban telur."[379]

Menurut imam Syafi'i dan beberapa ulama lain, yang dimaskud dengan waktu dalam hadits tersebut adalah waktu siang. Menurut pandangan ini, dianjurkan untuk menghadiri shalat Jum'at pada permulaan siang. Sedangkan menurut imam Malik bahwa yang dimaksud adalah bagian-bagian satu waktu sebelum dan sesudah tergelincirnya matahari. Dan sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah bagian-bagian waktu sebelum tergelincirnya matahari, dan inilah pendapat yang kuat mengingat wajibnya berangkat sebelum tergelincirnya matahari kecuali menurut pendapat ulama yang mengatakan bahwa wajib dalam hal ini untuk makna keutamaan.

Masalah keempat: Hukum jual beli pada saat shalat Jum'at.

Berkaitan dengan perbedaan pendapat para ulama mengenai jual-beli pada saat dikumandangkannya adzan Jum'at: di antara ulama ada yang berpendapat bahwa jual-beli batal tatkala adzan dikumandangkan dan sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa jual-beli tersebut tidak batal.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah larangan terhadap sesuatu yang pada dasarnya boleh dilakukan (mubah), kemudian apabila dikaitkan dengan suatu larangan, maka akan mengakibatkan rusak/batalnya sesuatu tersebut, atau tidak?

Adab Shalat Jum'at

Adab shalat Jum'at ada tiga macam, yaitu: memakai wewangian, bersiwak dan mengenakan pakaian yang baik. Tidak ada perbedaan

[379] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (881), Muslim (850), Abu Daud (351), At-Tirmidzi (499), dan An-Nasa'i (1387) (3/99).

pendapat diantara ulama mengenai hal ini karena terdapat dalil-dalil yang menjelaskan tentang permasalahan tersebut.

Bab IV
Shalat Safar (dalam Perjalanan)

Dalam bab ini terdapat dua pasal:

Pasal pertama: Shalat Qashar

Dalam kondisi bepergian (dalam perjalanan) boleh mengqashar shalat menurut kesepakatan ulama, adapun mengenai menjamaknya masih diperdebatkan di kalangan ulama.

Berkaitan dengan shalat qashar, para ulama sepakat tentang bolehnya mengqashar shalat bagi musafir kecuali pendapat *syadz* dari Aisyah yang menyatakan bahwa qashar hanya boleh bagi orang yang berada dalam ketakutan, sebagaimana yang disebutkan dalam firman Allah SWT,

إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"Jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir." (Qs. An-Nisaa` [4]: 101). Mereka juga mengatakan bahwa Rasulullah SAW hanya mengqashar dalam kondisi khawatir.

Para ulama berbeda pendapat mengenai qashar dalam lima hal:

Masalah pertama: Hukum Qashar

Terdapat empat pendapat ulama mengenai hukum qashar:

1. Di antara ulama ada yang berpendapat bahwa hukum qashar adalah *fardhu ain* (wajib secara individual) bagi musafir.

2. Ulama yang lain berpendapat bahwa hukum qashar atau menyempurnakan empat rakaat adalah wajib *mukhayyar* (pilihan) layaknya kewajiban membayar kafarat.

3. Sebagian yang lain berpendapat bahwa hukum qashar adalah sunah.

4. Dan ada juga ulama yang berbendapat bahwa qashar merupakan *rukhshah* (keringanan), dan menyempurnakan empat rakaat adalah lebih utama.

Pendapat pertama dikemukakan oleh Abu Hanifah dan para sahabatnya serta seluruh ulama Kufah. Pendapat kedua dipegang oleh beberapa pengikut Syafi'i. Pendapat ketiga dikemukakan oleh Malik dalam riwayatnya yang masyhur. Pendapat keempat dikemukakan oleh Syafi'i dalam riwayatnya yang masyhur, dan inilah pendapat yang dianut dan didukung oleh kebanyakan sahabatnya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara makna (kontekstual) dengan lafadz (tekstual), di samping kontradiksi antara dalil praktis dengan makna (kontekstual) dan lafadz (tekstual).

Secara makna, mengqashar shalat bagi musafir adalah sebagai *rukhshah* mengingat beban berat bepergian sama halnya seperti *rukhshah* bolehnya tidak berpuasa karena adanya beberapa hal. Hal ini diperkuat oleh hadits Ya'la bin Umayyah, ia berkata, "Aku pernah berkata kepada Umar mengenai firman Allah SWT,

إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"Jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir." (Qs. An-Nisaa` [4]: 101) apakah yang dimaksud adalah qashar shalat dalam safar?" Umar menjawab, "Aku juga pernah merasa heran sebagaimana yang engkau rasakan, lalu aku menanyakan —pertanyaan yang sama— kepada Rasulullah SAW, dan beliau menjawab,

صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ

"(Qashar merupakan) sedekah yang disedekahkan oleh Allah kepada kalian, maka terimalah sedekah-Nya."[380] Secara makna, qashar menurut riwayat di atas adalah *rukhshah*. Dan hadits Ibnu Qilabah yang

[380] *Shahih.* HR. Muslim (686), Abu Daud (1199) (1200), At-Tirmidzi (3034), An-Nasa'i (3/136), Ibnu Majah (1065), dan Ahmad (1/25, 36) bersumber dari Umar bin Khaththab.

diriwayatkan dari seseorang dan berasal dari Bani Amir, ia pernah mendatangi Nabi SAW, beliau lalu bersabda kepadanya,

إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلاَةِ

"Sesungguhnya Allah meringankan puasa bagi musafir dan setengah dari shalat."[381] Kedua riwayat ini terdapat dalam kitab *shahih* yang seluruhnya mengindikasikan makna memberikan keringanan, *rukhshah* dan menghilangkan kesulitan, bukan pembicaraan mengenai apakah qashar itu wajib atau sunah.

Adapun atsar yang secara tekstual beseberangan dengan makna kontekstual di atas adalah atsar yang bersumber dari 'Aisyah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, ia berkata, "Pada mulanya shalat diwajibkan dua rakaat dua rakaat, kemudian ditetapkan pada shalat Safar (bepergian) dan ditambah pada shalat (bagi yang) tidak bepergian."[382]

Adapun dalil praktis yang beseberangan dengan makna kontesktual dan pemahaman atsar adalah bahwa Rasulullah SAW selalu mengqashar shalat ketika bepergian dan sama sekali tidak ada riwayat yang menyebutkan Rasulullah SAW menyempurnakan shalat empat rakaat saat bepergian.

Bagi yang berpendapat bahwa qashar adalah sunah atau wajib, pijakannya adalah dengan mengartikan dalil praktis Rasulullah SAW yang menyebutkan bahwa beliau tidak pernah sama sekali menyempurnakan shalat empat rakaat apabila sedang bepergian, sebagai amalan sunah atau wajib. Bisa jadi amalan Rasulullah SAW tersebut adalah wajib *mukhayyar* atau sunah, atau bisa jadi fardhu *ain*. Hanya saja kemungkinan terakhir (wajib *ain*) tidak sesuai dengan makna kontekstual, dan kemungkinan *rukhshah* juga tidak sesuai dengan teks riwayat sehingga kemungkinan yang tersisa hanya antara wajib *mukhayyar* atau sunah.

---

[381] *Shahih.* HR. Abu Daud (2408), At-Tirmidzi (715), Ahmad (5/29) Ath-Thabarani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (1/263) (765, 766), dan Al Baihaqi (4/231) juga dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *shahih Abi Daud.*

[382] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1090, 3935), Muslim (685), Abu Daud (1198), An-Nasa'i (1/225), Ahmad (6/224), dan Ad-Darimi (1/355).

Inilah salah satu langkah dalam menggabung beberapa dalil yang nampak sekilas saling betentangan. Alasan ulama yang mengatakan pendapat terakhir ini adalah karena Aisyah sendiri dalam riwayatnya yang masyhur pernah menyempurnakan shalat empat rakaat saat bepergian.[383]

Atha` meriwayatkan dari Aisyah bahwa Nabi SAW pernah mengqashar dan menyempurnakan shalat dalam perjalanan, pernah puasa dan berbuka, pernah mengakhirkan Zhuhur dan menyegerakan Ashar serta pernah mengakhirkan Maghrib dan menyegerakan Isya'. Dan, di antara dalil yang saling bertentangan juga terdapat riwayat Anas[384] dan Abu Nujaih Al Makki, ia berkata, "Aku berteman dengan para sahabat Muhammad SAW, dan aku menemukan di antara mereka ada yang menyempurnakan dan ada juga yang mengqashar, ada yang berpuasa dan ada yang berbuka, namun mereka tidak saling mencela satu sama lain. Dan tidak ada perbedaan pendapat tentang Aisyah dan Utsman bahwa keduanya menyempurnakan shalat, inilah perbedaan pendapat para ulama pada masalah pertama yang telah dibahas sebelumnya.

Masalah kedua: Jarak perjalanan yang membolehkan qashar

Banyak perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai batasan jarak diwajibkannya mengqashar shalat. Imam Malik, Syafi'i, Ahmad dan ulama lain berpendapat bahwa jarak bolehnya shalat diqashar adalah empat *burud*, yaitu jarak perjalanan tidak cepat dan tidak lambat selama sehari semalam. Abu Hanifah dan para sahabatnya serta ulama Kufah berpendapat bahwa jarak minimal qashar adalah jarak perjalanan tiga hari tiga malam dan qashar hanya dibolehkan bagi orang yang bepergian dari

---

383 *Shahih*. HR. Al Bukhari (1090), permulaan hadits Aisyah, "Pertama kali shalat diwajibkan dua rakaat, kemudian shalat dalam perjalanan ditetapkan, adapun yang tidak dalam perjalanan diberikan tambahan." Az-Zuhri berkata, "Aku bertanya kepada Urwah, 'Lantas mengapa Aisyah sendiri menyempurnakan shalat?' Urwah menjawab, 'Ia menakwilkan seperti halnya Utsman."

384 HR. Ad-Daruquthni (2/189), Al Baihaqi (3/141), sanadnya dinilai *shahih* oleh Ad-Daruquthni. Hadits Anas menyebutkan, "Aku melakukan perjalanan bersama Rasulullah SAW di bulan Ramadhan, beliau berpuasa seperti halnya kami, beliau juga pernah tidak berpuasa seperti halnya kami, yang berpuasa tidak mencela yang tidak berpuasa dan yang tidak berpuasa tidak mencela yang berpuasa." HR. Al Bukhari (1947), Muslim (1118), Abu Daud (2405), Al Baihaqi (4/244).

ujung ke ujung. Ahli Zhahir berpendapat bahwa qashar boleh dilakukan dalam semua perjalanan, baik jauh maupun dekat.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara makna kontekstual dengan teks riwayat. Secara makna, pengaruh perjalanan dalam qashar adalah karena adanya beban berat perjalanan seperti halnya pengaruh perjalanan terhadap kewajiban puasa. Jika memang demikian, maka standar qashar adalah dari sisi beratnya. (Artinya: apabila seorang musafir merasa berat dalam perjalanannya, maka boleh mengqashar shalat). Dan bagi yang hanya bersandar pada teks riwayat saja, maka sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلاَةِ

"Sesungguhnya Allah meringankan puasa bagi musafir dan setengah shalat."[385] Maka semua orang yang melakukan perjalanan yang secara bahasa dapat dinamakan sebagai "musafir" boleh mengqashar dan berbuka puasa. Pendapat ini diperkuat dengan riwayat Muslim yang bersumber dari Umar bin Khaththab bahwa Nabi SAW pernah mengqashar dalam jarak sekitar tujuh belas mil."[386]

Ada juga yang berpendapat bahwa qashar hanya boleh bagi orang yang berada dalam kondisi ketakutan (khawatir) berdasarkan firman Allah SWT,

إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا

"Jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir." (Qs. An-Nisaa` [4]: 101) Ada yang mengatakan bahwa pendapat ini adalah milik Aisyah, alasan penganut pendapat ini bahwa Rasulullah SAW mengqashar shalat karena berada dalam keadaan khawatir.

Adapun perbedaan pendapat ulama yang menggunakan standar beban berat perjalanan bersumber dari perbedaan pendapat sahabat dalam masalah yang sama. Pendapat empat *burud* diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Malik. Pendapat tiga hari diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud, Utsman ibnu Affan dan yang lainnya.

---

[385] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

[386] HR. Muslim (296), An-Nasa`i (1436), Ahmad (1/29), dan Al Baihaqi (3/146).

Masalah ketiga: Jenis perjalanan yang membolehkan shalat qashar

Permasalahan ketiga adalah perbedaan ulama mengenai jenis perjalanan yang membolehkan qashar. Ada yang perbendapat bahwa bolehnya qashar hanya terbatas pada perjalanan ibadah saja, seperti perjalanan haji, umrah dan jihad, diantara yang berpendapat seperti ini adalah Imam Ahmad. Juga, ada yang membolehkan qashar dalam perjalalan mubah, selama bukan maksiat. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik dan Syafi'i. Namun ada juga yang membolehkan qashar dalam semua jenis perjalanan, baik perjalanan ibadah, perjalanan mubah maupun perjalanan maksiat. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan Abu Tsaur.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi makna kontekstual atau teks riwayat dengan dalil praktis. Mereka yang memfokuskan pada beban berat perjalanan atau zhahir kata *safar*, maka tidak membedakan antara jenis-jenis perjalanan. Dan, yang mengacu pada dalil praktis mengatakan bahwa qashar tidak diperbolehkan pada selain perjalanan ibadah, karena Rasulullah SAW sama sekali tidak mengqashar shalat kecuali dalam perjalanan ibadah. Sedangkan yang membedakan antara perjalanan mubah dan perjalanan maksiat adalah bertujuan untuk mempersulit (agar tidak melakukan perjalanan kemaksiatan).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah *rukhshah* dibolehkan bagi orang-orang yang berbuat maksiat atau tidak boleh? Masalah ini beseberangan dengan teks riwayat dan makna riwayat, karena itu para ulama berselisih pendapat.

Masalah keempat: Tempat musafir memulai mengqashar shalat

Pembahasan keempat adalah perbedaan ulama mengenai tempat musafir mulai mengqashar shalat. Dalam *Al Muwaththa`*, imam Malik menyebutkan bahwa orang yang hendak bepergian tidak boleh mengqashar shalat sebelum meninggalkan daerahnya (kampung halaman) dan tidak menyempurnakan (empat rakaat) sebelum melewati rumah pertama dari perkampungan yang bersangkutan. Telah diriwayatkan pula bahwa qashar tidak boleh dilakukan dalam perkampungan bersama kecuali setelah melewati jarak tiga mil. Jarak ini menurut Malik merupakan jarak terjauh wajibnya Jum'at bagi yang berada di luar Kota

sebagaimana yang terdapat dalam salah satu riwayatnya, pendapat pertama ini dikemukakan oleh jumhur ulama.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan antara makna kata dengan dalil praktis. Orang yang memulai perjalanan secara bahasa bisa disebut sebagai musafir. Dan bagi yang berpedoman pada makna, maka ketika seseorang telah meninggalkan perkampungannya, maka ia boleh mengqashar. Bagi yang berpedoman pada dalil praktis (yaitu perbuatan Rasulullah SAW) maka qashar tidak diperbolehkan kecuali jika telah meninggalkan perkampungan sejauh jarak tiga mil berdasarkan hadits *shahih* dari Anas, ia berkata, "Tatkala Rasulullah SAW bepergian sejauh tiga mil atau tiga *farsakh*, beliau shalat dua rakaat."[387]

Masalah kelima: Batas waktu mengqashar shalat

Banyak perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai batas waktu bolehnya seorang musafir untuk mengqashar shalat ketika tinggal di suatu tempat, sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Umar mencapai sebelas pendapat. Dan pendapat yang masyhur di kalangan ulama ada tiga, yaitu:

1. Madzhab Maliki dan Syafi'i: Apabila seorang musafir berniat tinggal selama empat hari, maka ia harus menyempurnakan shalat.

2. Madzhab Abu Hanifah dan Abu Sufyan: Apabila seorang musafir berniat tinggal lebih dari lima belas hari, maka harus menyempurnakan shalat.

3. Madzhab Ahmad dan Daud: apabila seorang musafir berniat tinggal selama empat hari, maka harus menyempurnakan shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah ini banyak dijelaskan oleh syariat, dan qiyas untuk menentukan batas waktu menurut para ulama adalah lemah. Karena itu semua madzhab yang ada bersandar pada indikasi dan kondisi yang dinukil dari Rasulullah SAW, apakah praktek Rasulullah SAW tersebut menunjukkan batas waktu mengqashar shalat ketika tinggal di suatu tempat atau apakah Rasulullah SAW menjadikannya sebagai hukum musafir.

---

[387] *Shahih.* HR. Muslim (691), Abu Daud (1201), Ahmad (3/129), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (2745).

Golongan pertama berhujjah dengan riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW tinggal di Mekkah selama tiga hari untuk umrah, dan beliau mengqashar."[388] Hanya saja riwayat ini tidak bisa dijadikan hujjah dalam penentuan batas akhir bolehnya mengqashar shalat. Hujjah riwayat tersebut hanyalah menyatakan bolehnya mengqashar shalat selama tiga hari atau kurang dari tiga hari.

Golongan kedua berhujjah dengan riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW tinggal di Mekkah pada peristiwa penaklukan Kota Mekkah selama kurang lebih lima belas hari menurut sebagian riwayat. Riwayat yang lain menyebutkan tujuh belas hari dan ada juga yang menyebutkan delapan belas hari atau sembilan belas hari, dan selama masa itu Rasulullah SAW mengqashar shalat. Diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Ibnu Abbas sesuai riwayat yang ada, seperti itulah pendapat masing-masing golongan yang terdapat dalam madzhab kedua ini.

Golongan ketiga berhujjah dengan batas mukim Rasulullah SAW selama haji di Mekah, yaitu empat hari dengan mengqashar shalat.

Hujjah yang digunakan madzhab Maliki adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW menetapkan waktu tiga hari mengqashar shalat di Mekah bagi kaum Muhajirin setelah menunaikan ibadah haji."[389] Menurut madzhab Maliki, riwayat tersebut menunjukkan tinggal selama tiga hari tidak bisa disebut sebagai "bermukim" bagi musafir dan inilah benang merah kesepakatan seluruh ulama. Pengambilan dalil ini dari praktek Rasulullah SAW, yaitu kapankah batas waktu akhir tinggalnya seorang musafir ketika berada di suatu tempat. Karena itulah mereka sepakat kalau saja tinggalnya seorang musafir di suatu tempat memiliki batas tertentu, maka di antara kalangan sahabat ada yang menilainya sebagai batas akhir bermukim. Selama dalam perjalanan, musafir boleh mengqashar shalat meskipun hendak tinggal sampai waktu yang tidak terbatas.

---

[388] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1081, 4297), Muslim (693), Abu Daud (1233), At-Tirmidzi (548), An-Nasa'i (3/121) (1437), Ibnu Majah (1077), Ahmad (3/187), dan Al Baihaqi (3/136).

[389] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (3933), Muslim (1352), Abu Daud (2022), At-Tirmidzi (949), An-Nasa'i (3/122), Ibnu Majah (1073), Ahmad (5/52), dan Al Humaidi (844).

Bagi yang berpedoman pada batas minimal waktu bermukim, maka akan mentakwilkan batas maksimal untuk bermukim sebagaimana yang dikatakan oleh madzhab lain. Madzhab Maliki mengatakan bahwa batas lima belas hari yang dilalui Rasulullah SAW dalam peristiwa penaklukan Kota Mekah hanyalah sebagai waktu untuk bermukim saja, karena Rasulullah SAW sama sekali tidak berniat untuk tinggal selama empat hari, hal ini mengharuskan adanya waktu yang mereka batasi.

Untuk berijtihad dalam masalah ini seyogyanya seorang mujtahid menempuh salah satu dari dua langkah: yaitu dengan menetapkan hukum untuk batas maksimal waktu bolehnya mengqashar shalat, sebagaimana diriwayatkan dari Rasulullah SAW tentang lama waktu beliau mengqashar. Selanjutnya hukum tersebut dijadikan batasan dari sisi bahwa hukum asal dalam shalat adalah menyempurnakan empat rakaat sehingga dalam hal ini tidak boleh melebihi batas waktu untuk mengqashar shalat kecuali dengan dalil.

Atau langkah kedua, yaitu mengacu pada hukum asal dalam masalah ini adalah batas minimal bolehnya mengqashar shalat sesuai ijma' dan riwayat tentang tinggalnya Rasulullah SAW di suatu tempat dengan mengqashar shalat selang lebih lama dari batas waktu minimal tersebut. Kemungkinan Rasulullah SAW mengqashar pada saat bermukim di suatu tempat adalah karena sedang dalam perjalanan *(safar)* dan kemungkinan tinggalnya Rasulullah SAW di suatu tempat karena memang berniat untuk tinggal beberapa waktu dimana shalat boleh diqashar. Meskipun bisa jadi Rasulullah SAW akan tinggal lebih lama dari batas waktu tersebut, karena semua itu sebatas kemungkinan, maka hendaknya kita berpedoman pada hukum asal.

Batas minimal bolehnya mengqashar shalat ada yang mengatakan sehari semalam. Pendapat ini dikemukakan oleh Rabi'ah bin Abu Abdurrahman. Dan diriwayatkan dari Hassan Al Bashri bahwa musafir boleh mengqashar shalat selamanya, kecuali jika menempati suatu tempat (bermukim). Pendapat ini berpedoman pada makna kata "*safar*" yang berlaku bagi seorang musafir sampai ia mendatangi suatu Kota.

Demikianlah beberapa permasalahan pokok yang berkaitan dengan qashar.

Pasal kedua: Shalat Jamak

Ada tiga permasalahan yang berkaitan dengan jamak:

Masalah pertama: Bolehnya menjamak shalat

Dalam hal ini, para ulama sepakat menjamak antara shalat Zhuhur dengan Ashar di waktu Zhuhur di Arafah adalah sunah, dan antara shalat Maghrib dengan Isya' diwaktu Isya' di Muzdalifah adalah sunah. Namun mereka berbeda pendapat di selain dua tempat tersebut. Jumhur ulama membolehkannya meski di antara mereka terdapat perbedaan pendapat dimanakah tempat-tempat bolehnya menjamak shalat dan dimanakah tidak diperbolehkannya menjamak shalat. Sedangkan Abu Hanifah tidak membolehkan jamak di selain Arafah dan Muzdalifah secara mutlak.

Sebab perbedaan pendapat: Pertama,: perbedaan dalam menakwilkan berbagai riwayat tentang jamak serta cara pengambilan dalil atas bolehnya menjamak shalat, sebab seluruh riwayat yang ada dalam masalah jamak adalah praktek (perbutan Rasulullah SAW), bukan sabda, di samping itu dalil praktis bisa memunculkan berbagai kemungkinan jauh lebih banyak dari kemungkinan yang muncul dari teks riwayat.

Kedua, perbedaan mereka dalam pen*shahih*an beberapa riwayat yang ada pada masalah jamak.

Ketiga, perbedaan mereka dalam bolehnya memberlakukan qiyas pada jamak, yaitu ada tiga hal sebagaimana yang diketahui.

Adapun dalil-dalil yang penakwilannya diperselisihkan, di antaranya adalah: Hadits Anas yang dikeluarkan oleh Al Bukhari dan Muslim, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW mengakhirkan Zhuhur sampai (tiba) waktu Ashar ketika bepergian sebelum matahari condong, kemudian beliau berhenti dan menjamak keduanya, tapi jika matahari telah condong, (beliau SAW) shalat Zhuhur dahulu kemudian berangkat."[390]

Hadits Ibnu Umar yang dikeluarkan oleh Al Bukhari dan Muslim bahwa Ibnu Umar berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah SAW ketika

---

[390] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1111 dan 1112) dan Muslim (704).

menyegerakan perjalanan, beliau mengakhirkan Maghrib hingga menjamaknya dengan Isya`."[391]

Hadits selanjutnya bersumber dari Ibnu Abbas yang dikeluarkan oleh Malik dan Muslim, dimana Ibnu Abbas berkata, "Rasulullah SAW pernah shalat Zhuhur dan Ashar dengan menjamak, dan Maghrib serta Isya' dengan menjamak pada saat tidak khawatir dan (bukan dalam) perjalanan."[392]

Bagi mereka yang mengatakan bolehnya jamak sesuai beberapa riwayat tersebut, maka penakwilannya adalah Rasulullah SAW mengakhirkan Zhuhur pada waktu Ashar kemudian menjamak keduanya.

Pendapat ulama Kufah mengatakan, Rasulullah SAW melaksanakan shalat Zhuhur di akhir waktu dan melaksanakan shalat Ashar di awal waktu, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits mengenai pengimaman Jibril. Mereka mengatakan berdasarkan hadits ini bahwa sah-sah saja menakwilkan hadits Ibnu Abbas sebab ada ijma' tidak bolehnya menjamak bagi yang tidak bepergian dan tidak memiliki udzur. Mereka juga berhujjah dengan hadits Ibnu Mas'ud RA, ia berkata, "Demi Dzat yang tiada Ilah yang berhak diibadahi dengan benar selain-Nya, tidakah Rasulullah SAW melakukan shalat kecuali pada waktunya kecuali dua shalat: menjamak antara Zhuhur dan Ashar di Arafah dan antara Maghrib dan Isya' di Muzdalifah."[393]

Mereka juga mengatakan bahwa riwayat-riwayat tersebut kemungkinan seperti yang kami takwilkan dan yang kalian takwikan. Penjelasan tentang waktu shalat tidak bisa dirubah. Karena itu, hukum asal tidak bisa dirubah dengan sesuatu yang masih menyimpan berbagai kemungkinan.

Adapun dalil yang ke*shahih*annya diperdebatkan adalah: Riwayat Malik yang bersumber dari hadits Mu'adz bin Jabal: "Sesungguhnya

---

391 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1091, 1092, 1106, 1109, 1668, 1673, 1905, 3000) dan Muslim (703).

392 *Shahih.* HR. Muslim (705), Abu Daud (1210), An-Nasa`i (1/290), At-Tirmidzi (187), dan Ahmad (1/354).

393 *Shahih.* HR. An-Nasa`i (5/254) dalam *As-Sunan Al Kubra* (4005) dengan redaksi, "Rasulullah SAW senantiasa shalat pada waktunya kecuali di Muzdalifah dan Arafah." Dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih An-Nasa`i.*

mereka (para sahabat) pergi bersama Rasulullah SAW pada perang Tabuk, Rasulullah SAW menjamak antara Zhuhur dan Ashar, Maghrib dan Isya'." ia berkata, "Pada suatu hari, Rasulullah SAW mengakhirkan shalat, kemudian beliau keluar dan shalat Zhuhur dengan Ashar secara jamak kemudian masuk lagi kemudian keluar dan shalat Maghrib dan Isya' dengan dijamak."[394]

Andai saja hadits diatas *shahih* tentu akan lebih kuat dari hadits-hadits sebelumnya tentang bolehnya jamak. Sebab secara tekstual, Rasulullah SAW mendahulukan Isya' di waktu Maghrib meski bisa dikatakan bahwa Rasulullah SAW mengakhirkan Maghrib sampai akhir waktu dan shalat Isya' di awal waktu, hanya saja tidak bisa dipastikan secara pasti mengenai hal itu, bahkan teks yang disebutkan oleh perawi di atas masih mencakup beberapa kemungkinan.

Adapun berpedaan pendapat mengenai bolehnya memberlakukan qiyas dalam hal ini adalah penyamaan semua shalat ketika dalam bepergian dengan shalat di Arafah dan Muzdalifah. Maksudnya, shalat boleh dijamak diqiyaskan pada shalat di Arafah dan Muzdalifah. Maka mungkin untuk dikatakan: Shalat wajib dilakukan ketika dalam perjalanan, maka boleh dijamak yang hukum asalnya adalah jamak yang dilakukan di Arafah dan Muzdalifah. Pendapat ini dikemukakan oleh Salim bin Abdullah. Artinya, boleh memberlakukan qiyas dalam masalah ini, hanya saja qiyas dalam ibadah adalah lemah. Dan inilah penyebab perbedaan pendapat mengenai bolehnya menjamak shalat.

Masalah kedua: Tata cara shalat jamak

Dalam masalah kedua, yaitu bentuk jamak, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama yang mengatakan bolehnya menjamak dalam perjalanan. Ada yang berpendapat, cara terbaik adalah dengan mengakhirkan shalat pertama kemudian dilakukan bersamaan dengan shalat kedua, namun jika keduanya dijamak secara bersamaan pada awal waktu juga boleh saja, inilah salah satu dari riwayat Imam Malik. Ada juga yang menyamakan antara dua perkara (yakni menjamak di awal waktu shalat atau sebaliknya), ini adalah pendapat imam Syafi'i,

---

[394] *Shahih.* HR. Muslim (706), Abu Daud (1206), At-Tirmidzi (554), An-Nasa'i (1/285), Ibnu Majah (1070), dan Ahmad (5/241, 242).

sebagaimana pendapat ini juga merupakan riwayat penduduk Madinah yang berasal dari Imam Malik. Riwayat pertama bersumber dari Ibnu Qasim dari Imam Malik. Tata cara tersebut dinilai yang terbaik menurut Imam Malik karena sesuai dengan hadits Anas yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Dan yang menyamakan antara kedua cara jamak tersebut berlandaskan karena tidak adanya pengaruh keadilan perawi dalam *tarjih*. Artinya, jika memang hadits Mu'adz *shahih*, maka wajib diamalkan seperti halnya wajib melaksanakan hadits Anas jika memang semua rawi kedua hadits tersebut adil, meskipun para perawi salah satu dari kedua hadits tersebut lebih adil.

Masalah ketiga: Hal-hal yang membolehkan jamak

Semua ulama yang membolehkan jamak sepakat bahwa bepergian adalah salah satu faktor yang membolehkan menjamak shalat, namun mereka berbeda pendapat mengenai bolehnya menjamak shalat bagi yang tidak bepergian. Mereka juga berbeda pendapat mengenai syarat-syarat bepergian yang membolehkan jamak. Adanya perbedaan ini karena di antara meraka ada yang menilai bepergian sebagai penyebab bolehnya menjamak, jenis bepergian dengan sifat bagaimana pun, namun ada juga yang mensyaratkan jenis bepergian tertentu.

Diantara ulama yang mesyaratkan jenis bepergian tertentu adalah imam Malik dalam riwayat ibnu Qasim darinya. Imam Malik berkata, "Seorang musafir (orang yang sedang bepergian) tidak boleh menjamak shalat kecuali jika perjalanannya dirasa memberatkan. Ada juga yang tidak mensyaratkan hal itu, diantaranya adalah imam Syafi'i yang juga merupakan salah satu riwayat Imam Malik. Kelompok yang berpegang pada pendapat ini berhujah dengan perkataan Ibnu Umar, "Tatkala Rasulullah SAW menyegerakan perjalanan."[395] Kelompok yang tidak berpegangan pada hadits ini akan berhujjah pada dzahir hadits Anas dan lainnya.

Mereka juga berbeda pendapat mengenai jenis bepergian yang membolehkan jamak sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Ada yang berpendapat jenis bepergian yang membolehkan jamak adalah perjalanan ibadah, seperti haji dan perang. Inilah zhahir riwayat Ibnu

[395] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

Qasim. Ada juga yang berpendapat jenis bepergian yang membolehkan jamak adalah perjalanan mubah, bukan perjalanan maksiat. Pendapat ini dikemukakan oleh imam Syafi'i dan riwayat penduduk Madinah dari Imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Sama dengan sebab perbedaan pendapat tentang perjalanan yang membolehkan qashar, meski terdapat keumuman *(Am)* dalam hal tersebut, sebab riwayat-riwayat tentang qashar dinukil melalui perkataan dan perbuatan, sedangkan riwayat-riwayat tentang jamak hanya dinukil melalui perbuatan saja. Bagi mereka yang hanya membatasi jenis bepergian tertentu dimana Rasulullah SAW menjamak shalat, maka hanya membolehkan jamak dalam perjalanan ibadah saja, bukan perjalanan lain. Dan bagi mereka yang memahaminya sebagai *rukhshah* bagi musafir, maka boleh menjamak dalam semua perjalanan selain haji dan perang.

Berkaitan dengan jamak bagi yang tidak bepergian tanpa adanya udzur, Malik dan kebanyakan ulama tidak membolehkan jamak. Sedangkan menurut sebagian Ahlu Zhahir dan Asyhab dari kalangan sahabat Malik membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pendapat mereka dalam memahami hadits Ibnu Abbas. Diantara mereka ada yang menakwilkan bolehnya menjamak bagi yang tidak bepergian karena halangan hujan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Malik. Ada juga yang mengacu pada keumuman secara mutlak. Imam Muslim menyebutkan tambahan riwayat dalam haditsnya, yaitu hadits, *"Pada saat (tidak dalam keadaan) takut, bepergian maupun hujan."*[396] Hadits inilah yang dijadikan pegangan oleh Ahlu Zhahir.

Jamak dibolehkan menurut Syafi'i bagi yang tidak bepergian, namun terdapat halangan hujan, baik di waktu siang maupun malam. Sedangkan menurut Malik, boleh di waktu malam dan tidak boleh di waktu siang. Malik juga membolehkan jamak ketika jalanan berlumpur di malam hari. Imam Syafi'i mengkritik Malik karena membedakan antara shalat di siang hari dengan shalat di malam hari, sebab ia meriwayatkan hadits dan menakwilkannya dengan mengkhususkan keumaman hadits berdasarkan qiyas dan ia berkata ketika menukil perkataan Ibnu Abbas

---

[396] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

yang menyebutkan, "Rasulullah SAW pernah menjamak antara Zhuhur dan Ashar serta Maghrib dan Isya' pada saat tidak dalam keadaan takut maupun bepergian."[397] Menurut Malik, jamak tersebut berlaku pada saat hujan yang menurut ijma' ulama, hal itu (pengkhususan keumaman hadits dengan dalil qiyas) tidak diperbolehkan. Malik tidak mengambil perkataan Ibnu Abbas, "Menjamak antara Zhuhur dan Ashar" dan hanya mengambil "Maghrib dan Isya'" kemudian ditakwilkan.

Menurut saya (Ibnu Rusyd) bahwa Malik menolak sebagian isi hadits tersebut karena bertentangan dengan amalan penduduk Madinah. Adapun yang tidak bertentangan dengan amalan penduduk Madinah, maka ia mengambilnya, yaitu jamak antara Maghrib dan Isya' bagi yang tidak bepergian berdasarkan riwayat Ibnu Umar, ketika mengumpulkan para pemimpin, ia menjamak antara Maghrib dan Isya' bersama mereka. Permasalahannya, amalan penduduk Madinah untuk dijadikan dalil syar'i itu sendiri masih perlu dikaji ulang. Para pengikut guru-guru madzhab Maliki mengatakan, "Itu (amalan penduduk Madinah) merupakan ijma'." Akan tetapi pendapat semcam ini tidak kuat, karena ijma' sebagian umat saja tidak bisa dijadikan hujjah. Sedangakan ulama kalangan akhir madzhab Maliki mengatakan bahwa amalan penduduk Madinah adalah penukilan secara *mutawatir*. Sebagai landasan hukumnya menurut mereka dalam hal ini adalah ukuran *sha'* dan lain sebagainya yang dinukil oleh penduduk Madinah dari generasi salaf. Amalan hanya merupakan perbuatan dan perbuatan tidak menunjukkan kemutawatiran kecuali jika dikuatkan dengan perkataan, karena penukilan hadits mutawatir hanya dengan cara pemberitahuan melalui ucapan, bukan dengan amalan. Amalan yang dijadikan sebagai hadits *mutawatir* merupakan hal yang tidak boleh dan sulit diterima.

Menurut saya (Ibnu Rusyd) hal ini lebih mirip dengan sesuatu yang telah menyebar luas dan dilakukan banyak orang sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Hanifah. Sunnah seperti ini yang sering terjadi dan yang sebab-sebabnya sering terulang tidak boleh *dimansukh* (dihapus) dan dilakukan oleh penduduk Madinah yang mereka lakukan secara turun temurun dari generasi salaf. Dan, praktek ini lebih umum daripada pandangan Abu Hanifah di atas, karena penduduk Madinah

[397] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

lebih cermat untuk mengikuti amalan generasi-generasi sebelumnya yang oleh Abu Hanifah dianggap sebagai salah satu cara penukilan riwayat.

Secara keseluruhan, amalan penduduk Madinah merupakan indikasi *(qarinah)* jika disertai dengan penjelasan riwayat. Jika penjelasan riwayat sesuai dengan praktek penduduk Madinah maka praktek tersebut menunjukkan dugaan besar, namun apabila bertentangan, maka praktek tersebut menunjukkan lemahnya dugaan. Kemudian apakah *qarinah* tersebut bisa mencapai tingkatan yang dapat menggugurkan hadits-hadits *ahad* (yang diriwayatkan oleh satu orang) itu sendiri pun masih perlu dikaji lebih lanjut. Nampaknya, ada beberapa *qarinah* yang dapat menggugurkan hadits *ahad* dan ada juga yang tidak, mengingat perbedaan tingkatan praktek yang banyak menyebar dan dilakukan orang. Jelasnya, setiap ada Sunnah yang sangat dibutuhkan oleh mukallaf yang banyak dilakukan dan diulang maka penukilan Sunnah melalui jalur hadits *ahad* dengan tanpa penukilan sabda maupun praktek adalah lemah, sehingga dalam hal ini ada dua kemungkinan: kemungkinan praktek tersebut telah dihapus hukumnya *(mansukh)* atau terdapat kekeliruan dalam penukilannya. Masalah seperti ini telah dijelaskan oleh ulama ahli kalam, seperti Abu Ma'ali dan yang lainnya.

Adapun yang berkaitan dengan jamak pada saat tidak bepergian bagi orang sakit: Malik membolehkan jika dikhawatirkan akan pingsan atau mengalami sakit pada perutnya apabila tidak menjamak shalat tersebut. Namun Syafi'i tidak membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pendapat tentang penyebab jamak dalam perjalanan (beban berat) apakah bisa berlaku pada sebab lainnya ataukah tidak? Bagi mereka yang berpandangan bahwa sebab tersebut berlaku pada sebab-sebab yang lain maka hal itu merupakan sesuatu yang lebih utama dan lebih layak karena beban berat bagi orang yang sakit dalam mengerjakan shalat seperti biasanya adalah lebih berat jika dibandingkan dengan musafir. Dan bagi yang tidak berpandangan demikian atau dinyatakan sebagai penyebab terbatas (*'illah qashirah*) maka hukum jamak hanya terbatas pada bepergian saja, bukan untuk yang lain. Artinya, tidak boleh menjamak meski yang bersangkutan sedang sakit.

Shalat Khauf

Para ulama berbeda pendapat mengenai bolehnya melakukan shalat *khauf* (shalat orang dalam ketakutan) sepeninggal Rasulullah SAW dan mengenai tata cara shalat *khauf.*

1 - Hukum shalat khauf

Mayoritas ulama menilai bahwa shalat *khauf* adalah boleh berdasarkan firman Allah SWT,

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu menqasar shalat(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir." (Qs. An-Nisaa` [4]: 101). Juga berdasarkan praktek Rasulullah SAW dan praktek para khalifah sesudahnya. Namun Abu Yusuf dari kalangan sahabat Abu Hanifah memiliki pandangan yang berbeda, ia mengatakan bahwa shalat *khauf* tidak boleh dilakukan dengan seorang imam saja, melainkan harus dengan dua orang imam. Masing-masing kelompok shalat melakukan dua rakaat; kelompok pertama shalat dua rakaat dengan imam pertama, dan kelompok kedua berjaga-jaga kemudian shalat dua rakaat dengan imam kedua dan dijaga oleh kelompok pertama yang telah selesai mengerjakan shalat.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah shalat *khauf* yang dilakukan oleh Rasulullah SAW bersama para sahabat merupakan ibadah atau hanya karena keutamaan Nabi SAW? Bagi yang menilai shalat *khauf* sebagai ibadah tidaklah memandangnya sebagai kekhususan Nabi SAW. Dan bagi yang menilai shalat *khauf* sebagai keutamaan Nabi SAW, maka memandangnya sebagai kekhususan Nabi. Jika tidak demikian, maka bisa saja jamaah shalat *khauf* melakukan shalat dengan dua orang imam. Adanya Rasulullah SAW bersama para sahabat melakukan shalat *khauf* dengan satu imam (yaitu Rasulullah SAW) karena hal itu merupakan salah satu kekhususan Nabi SAW. Pendapat ini menurut mereka dikuatkan dengan penakwilan dalil *khitab* yang dipahami dari firman Allah SWT,

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ

"*Dan jika engkau berada diantara mereka lalu mendirikan untuk mereka shalat.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 102)

Sebagian ulama Syam berpendapat bahwa shalat *khauf* ditunda hingga keadaan menjadi aman, sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dalam perang Khandak.[398] Akan tetapi Jumhur ulama menilai bahwa praktek Rasulullah SAW pada perang Khandak itu sebelum turunnya syariat shalat *khauf* sehingga praktek tersebut *mansukh* (dihapus).

2 - Tata cara shalat khauf

Berkaitan dengan tata cara shalat *khauf* terdapat banyak perbedaan pendapat di kalangan ulama berdasarkan perbedaan atsar yang ada (yakni: yang dinukil dari praktek Rasulullah SAW dalam mengerjakan shalat *khauf*). Diantaranya ada tujuh tata cara shalat *khauf* yang masyhur, yaitu sebagai berikut:

Cara pertama: Seperti yang diriwayatkan oleh Malik dan Muslim bersumber dari hadits Shalih bin Khawwat dari orang yang pernah melakukan shalat *khauf* bersama Rasulullah SAW dalam perang Dzaturriqa, "Bahwa satu kelompok berbaris bersama Rasulullah, dan kelompok lainnya berbaris menghadap musuh, kemudian kelompok yang ada bersama Rasulullah shalat satu rakaat dan beliau tetap berdiri. Lalu mereka melanjutkan sendiri-sendiri, dan setelah itu mereka beranjak menghadapi musuh. Kemudian kelompok kedua datang dan Rasulullah shalat bersama mereka satu rakaat sisanya, lalu beliau tetap duduk sedangkan kelompok kedua menyempurnakannya sendiri-sendiri, setelah

---

[398] Mengisyaratkan kepada hadits Jabir bin Abdillah bahwa Umar bin Khaththab pada saat perang Khandaq mencela habis-habisan orang-orang kafir Quraiys, kemudian ia berkata, "Wahai Rasulullah, saya belum melaksanakan shalat (Ashar) hingga matahari hampir tenggelam." maka Rasulullah SAW bersabda, "*Demi Allah, seandainya saja engkau menunaikannya.*" lalu kami singgah di Bathan, di situ Rasulullah SAW berwudhu dan kami pun berwudhu, lalu beliau SAW shalat Ashar setelah matahari tenggelam dan dilanjutkan dengan shalat Maghrib. HR. Al Bukhari (596, 641, 945, 4112), Muslim (631), At-Tirmidzi (2180) An-Nasa`i (1365).

itu Rasulullah salam bersama mereka."[399] Tata cara seperti inilah yang dianut oleh imam Syafi'i.

Cara kedua: Malik meriwayatkan hadits ini dari Qasim bin Muhammad dari Shalih bin Khawwat secara *mauquf* seperti hadits Yazid bin Rumman, "Tatkala Rasulullah SAW menyelesaikan satu rakaat dengan kelompok kedua, beliau langsung salam tanpa menunggu mereka menyelesaikan shalat."[400] Malik memilih tata cara ini. Syafi'i lebih mengedepankan riwayat yang bersambung daripada yang *mauquf*, sedangkan Malik lebih mengutamakan riwayat *mauquf* karena sesuai dengan kaidah asas, yaitu seorang imam tidak boleh duduk sampai kelompok kedua selesai shalat, karena dijadikannya imam hanya untuk diikuti dan tidak mengikuti.

Cara ketiga: Disebutkan dalam hadits Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud dari ayahnya. Diriwayatkan oleh Tsauri dan jama'ah serta dikeluarkan oleh Abu Daud, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW melaksanakan shalat *khauf* bersama satu kelompok dan kelompok lainnya menghadap ke musuh. Rasulullah SAW shalat satu rakaat dengan dua kali sujud dengan kelompok yang ada bersama beliau, kemudian mereka beranjak tanpa salam dan berdiri menghadap musuh, lalu kelompok kedua datang dan shalat bersama Rasulullah SAW satu rakaat kemudian salam, selanjutnya kelompok ini berdiri dan menyempurnakan satu rakaat sendiri-sendiri lalu salam, kemudian menggantikan posisi kelompok yang menghadap ke arah musuh. Lalu kelompok pertama kembali ke tempat shalat semula dan menyempurnakan satu rakaat sendiri-sendiri hingga salam."[401] Cara seperti inilah yang dianut oleh Abu Hanifah dan para sahabatnya, kecuali Abu Yusuf sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya.

---

[399] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (4129, 4131), Muslim (142), Abu Daud (1237) (1238) (1239), At-Tirmidzi (565), An-Nasa'i (1535), Ibnu Majah (1259) dan Ahmad (3/448).

[400] HR. Malik (1/183) (441).

[401] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1244), Ahmad (1/375, 409), Ibnu Abi Syaibah (2/362), Abdurrazzak (2/508), Ath-Thahawi (1/184), Abu Ya'la (5332), Ad-Daruquthni (2/61), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (10/182), Al Baihaqi (3/261), semua perawinya *tsiqah*, hanya saja terputus karena Abu Ubaidah tidak pernah meriwayatkan dari ayahnya, Abdullah bin Mas'ud.

Cara keempat: Disebutkan dalam hadits Abu Iyash Az-Zarqa, ia berkata, "Kami pernah bersama Rasulullah SAW di Ashfan, kaum musyrik dipimpin oleh Khalid bin Walid, kami kemudian shalat Dzuhur. Orang-orang musyrik berkata, "Kami menemukan kelengahan mereka, andai kita menyerang mereka ketika melakukan shalat." Kemudian Allah SWT menurunkan ayat tentang shalat qashar antara Dzuhur dengan Ashar. Ketika waktu Ashar tiba, Rasulullah SAW berdiri menghadap Qiblat sedangkan kaum musyrikin berada di hadapan beliau. Satu shaf shalat di belakang Rasulullah SAW dan dilanjutkan oleh shaf lainnya. Rasulullah SAW pun ruku' dan diikuti oleh semua kaum muslimin. Kemudian Rasulullah sujud dan hanya diikuti oleh satu shaf yang tepat di belakang beliau, sedangkan shaf lain tetap berdiri berjaga-jaga. Setelah shaf terdepan sujud dan berdiri, shaf yang di belakang baru sujud, kemudian shaf terdepan mundur ke tempat shaf belakangnya dan shaf kedua maju ke shaf terdepan, kemudian Rasulullah ruku' dan mereka semua pun ruku', lalu Rasulullah sujud dan diikuti oleh shaf yang tepat di belakang beliau, sedangkan shaf lainnya tetap berdiri berjaga-jaga. Setelah Rasulullah duduk bersama shaf terdepan, shaf yang di belakang sujud dan setelah itu duduk semua, kemudian mengucapkan salam bersama."[402] Cara seperti ini dilakukan Rasulullah SAW pada peristiwa Ashfan dan Bani Sulaim.

Abu Daud berkata, "Hadits ini diriwayatkan dari Jabir bin Abbas, Mujahid, Abu Musa, Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Nabi SAW, pendapat ini juga dipegang oleh Ats-Tsauri, dan yang paling antisipatif. Maksudnya, dalam tata cara ini tidak ada perbedaan besar dengan praktek shalat biasanya. Cara seperti ini adalah pendapat para pengikut Malik dan Syafi'i. Juga diriwayatkan oleh Muslim dari Jabir, ia berkata, "Sebagaimana yang dilakukan oleh para penjaga keamanan kalian terhadap para pemimpinnya."

Cara kelima: Disebutkan dalam hadits Hudzaifah, Tsa'labah ibnu Zahdam berkata, "Kami pernah bersama Sa'id bin Al Ashi di Thuberestan, kemudian ia berdiri dan berkata, 'Siapakah di antara kalian yang pernah melakukan shalat *khauf* bersama Rasulullah SAW?'

---

[402] *Shahih.* HR. Abu Daud (1236), An-Nasa'i (3/176), Ahmad (4/60), Ath-Thayalisi (1347), Ad-Daruquthni (3/60), Hakim (1/337), Al Baihaqi (3/256). Dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

Hudzaifah menjawab, 'Aku.' Kemudian Hudzaifah shalat dengan mereka satu rakaat, dan mereka tidak menqadha.'"[403] Hanya saja riwayat ini sangat bertentangan dengan hukum asal.

Diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Shalat berdasarkan sabda Nabi kalian adalah empat rakaat, dalam perjalanan dua rakaat dan dalam peperangan satu rakaat."[404] Dan Ats-Tsauri membolehkan cara seperti ini.

Cara keenam: Disebutkan dalam hadits Abu Bakrah[405] dan hadits Jabir dari Nabi SAW, "Bahwasanya Rasulullah SAW shalat dua rakaat-dua rakaat dengan masing-masing dari dua kelompok." Cara seperti ini yang pernah difatwakan oleh Al Hasan. Dalam cara ini terdapat dalil yang membolehkan adanya perbedaan niat imam dan makmum, karena imam berniat menyempurnakan empat rakaat sedangkan makmum berniat mengqashar shalat. Riwayat ini dikeluarkan oleh Muslim dari Jabir.[406]

Cara ketujuh: Disebutkan dalam hadits Ibnu Umar dari Nabi SAW, ketika ditanya mengenai shalat *khauf*, beliau menjawab, "Seorang imam maju ke depan diikuti oleh satu kelompok, kemudian shalat dengan mereka satu rakaat dan kelompok kedua berada di antara imam dan musuh kemudian shalat bersama imam satu rakaat, lalu imam menyelesaikan shalat dua rakaat, setelah itu masing-masing dari kedua kelompok maju dan menyempurnakan satu rakaat lagi sendiri-sendiri setelah imam usai, dengan demikian masing-masing kelompok shalat dua rakaat. Tapi jika kondisinya lebih genting, boleh shalat dengan berjalan, berdiri, berkendara, menghadap Qiblat atau pun tidak."[407] Diantara ulama

---

403 *Shahih*. HR. Abu Daud (1246), An-Nasa'i (3/167, 168), Ahmad (5/385, 395, 404, 406) dan Abdurrazzak (4249), dianggap *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1343), Al Baihaqi (3/261, 262), juga dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud*.

404 *Shahih*. HR. Muslim (687), Abu Daud (1247), An-Nasa'i (1/226) (3/118, 168), Ibnu Majah (1068), dan Ahmad (1/237, 243, 251, 254, 349, 355, 356).

405 *Shahih*. HR. Abu Daud (1248), An-Nasa'i (3/178, 179), Ahmad (5/39), Ath-Thayalisi (877), Ad-Daruquthni (2/61), Al Baihaqi (3/259), dinilai *shahih* oleh Al Albani.

406 *Shahih*. HR. Muslim (843), dinyatakan sebagai hadits *mu'allaq* oleh Al Bukhari (4136), Ahmad (3/364, 390) dinilai *shahih* oleh Ibnu Huzimah (1353), Ibnu Hibban (2882, 2883, 2884), Ad-Daruquthni (2/60, 61), serta Al Baihaqi (3/259).

407 *Muttafaq 'alaih*. HR. Al Bukhari (4133, 942, 4133) dan Muslim (839).

yang berpendapat seperti ini adalah Asyhab yang bersumber dari Malik dan jamaah.

Abu Umar berkata, "Hujjah bagi mereka yang berpendapat sesuai hadits Ibnu Umar ini adalah karena dinukil oleh imam-imam penduduk Madinah dan mereka adalah sebagai landasan dalam penukilan riwayat dari generasi sebelum mereka. Tata cara seperti ini juga sesuai dengan hukum asal karena kelompok pertama dan kedua tidak mengqadha rakaat kedua, kecuali setelah Rasulullah SAW menyelesaikan shalat, sama seperti yang terdapat dalam tata cara qadha shalat umumnya. Menurut mayoritas ulama, hadits ini menyebutkan tata cara shalat *khauf* dalam kondisi yang sangat genting sehingga boleh menghadap Qiblat dan tidak, dan boleh dengan isyarat saja tanpa ruku' dan sujud, namun tata cara ini tidak disetujui oleh Abu Hanifah karena menurutnya shalat *khauf* harus menghadap Qiblat, dan seseorang tidak boleh shalat ketika dalam kondisi saling menyerang dengan pedang.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara praktek shalat *khauf* dengan hukum asal. Ada sekelompok kaum yang berpendapat bahwa semua cara di atas boleh dilakukan, dan dalam prakteknya boleh dipilih sesuai kehendaknya. Ada juga yang mengatakan bahwa perbedaan tata cara shalat *khauf* berdasarkan perbedaan tempat.

Bab VI
Shalat orang sakit

Para ulama bersepakat bahwa orang sakit tetap diwajibkan shalat, hanya saja kewajiban berdiri menjadi gugur jika memang tidak mampu, dan ia boleh shalat dengan duduk. Begitu pula dengan kewajiban ruku dan sujud menjadi gugur jika memang tidak mampu, dan untuk ruku' dan sujud cukup menggunakan isyarat saja.

Kemudian para ulama berbeda pendapat mengenai siapakah yang boleh shalat dengan duduk, posisi duduk, posisi orang yang tidak mampu duduk dan tidak mampu berdiri.

Berkaitan dengan siapakah yang boleh shalat dengan duduk: Sebagian ulama mengatakan bahwa yang boleh shalat dengan duduk adalah orang yang tidak mampu berdiri sama sekali. Sebagian yang

lainnya mengatakan yang boleh shalat dengan duduk adalah orang sakit yang merasa kesulitan untuk berdiri, dan ini adalah pendapat Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah kewajiban berdiri gugur karena faktor "tidak mampu" atau cukup hanya karena "merasa berat" untuk melakukannya? Hanya saja tidak terdapat nash yang jelas dalam permasalahan ini.

Tentang posisi duduk, sebagian ulama menyatakan "Duduk bersila". Menurut Ibnu Mas'ud, "Duduk bersilah itu makruh." Bagi yang berpendapat duduk bersila, ia menyatakan tidak ada bedanya dengan duduk tasyahud. Dan bagi yang memakruhkannya karena duduk bersila tidak sesuai dengan tata cara duduk dalam shalat.

Adapun cara shalat bagi yang tidak mampu berdiri maupun duduk, maka sekelompok ulama mengatakan, "Hendaknya shalat dengan berbaring." Sekelompok ulama lain mengatakan, "Hendaknya melakukan shalat dengan cara apa pun yang mudah baginya." Kelompok lain mengatakan, "Hendaknya shalat dengan menghadapkan kaki ke arah Qiblat." Ada juga yang mengatakan, "Apabila tidak bisa duduk, maka hendaknya melakukan shalat dengan cara berbaring dan posisi miring, jika tidak bisa juga maka shalat dengan menghadapkan kaki ke arah Qiblat sebatas kemampuannya. Dan inilah pendapat yang dipilih oleh Ibnu Mundzir.

Bagian Keempat: Mengqadha Shalat dan Menutupi Kekeliruan dalam Shalat

Bagian ini mencakup tata cara shalat yang bukan *ada'*, bisa jadi mengulang, qadha, atau menutupi kelebihan dan kekurangan dengan sujud sahwi.

Dalam bagian ini terdapat tiga bab:

Bab I

Mengulangi Shalat (Hal-Hal yang Dapat Merusak Shalat)

Dalam bab ini akan dibahas tentang sebab-sebab yang mengharuskan pengulangan shalat (yakni: hal-hal yang membatalkan shalat). Semua ulama sepakat bahwa bagi orang yang shalat tanpa

bersuci, maka ia wajib mengulanginya baik segaja atau pun lupa, begitu juga bagi orang yang shalat tidak menghadap Qiblat, baik secara sengaja maupun tidak.

Secara global, setiap orang yang kehilangan salah satu syarat sahnya shalat, maka ia wajib mengulangi shalatnya, hanya saja mereka berbeda pendapat mengenai syarat-syarat sahnya shalat tersebut.

Berikut beberapa masalah yang berkaitan dengan bab ini di luar yang dijelaskan dalam kewajiban-kewajiban shalat. Berikut beberapa masalah yang diperdebatkan oleh ulama:

Masalah pertama: Hadats

Seluruh ulama sepakat bahwa hadats membatalkan shalat, hanya saja mereka berbeda pendapat apakah mengharuskan pengulangan shalat dari awal jika yang bersangkutan telah menunaikan satu atau dua rakaat sebelum berhadats ataukah melanjutkan rakaat berikutnya?

Jumhur ulama berpendapat tidak boleh melanjutkan, baik karena hadats atau pun hal-hal lain yang membatalkan shalat, kecuali apabila hanya mengalami mimisan. Ada juga yang berpendapat tidak boleh melanjutkan shalat baik karena hadats maupun mimisan, ini adalah pendapat Syafi'i. Sementara ulama Kufah berpendapat boleh melanjutkan shalat yang batal karena jenis hadats apapun.

Sebab perbedaan pendapat: Tidak adanya riwayat dari Rasulullah SAW yang menjelaskan bolehnya melanjutkan shalat yang batal karena hadats. Yang ada hanya bersumber dari Ibnu Umar, bahwa ia pernah mimisan ketika shalat dan tetap meneruskan shalat tanpa berwudhu lagi.

Bagi yang beranggapan bahwa praktek sahabat seperti ini berlaku secara *tauqif*, sebab dalam hal ibadah seperti ini tidak mungkin dilakukan kecuali dengan qiyas, maka boleh meneruskan shalat meskipun berhadats. Bagi yang beranggapan bahwa mimisan bukan merupakan hadats, maka boleh meneruskan shalat, ini adalah pendapat Malik. Sedangkan bagi yang menilai mimisan sebagai hadats, maka bisa diqiyaskan pada hadats lain, yaitu ketika berhadatas boleh melanjutkan shalat. Adapun bagi yang beranggapan bahwa ibadah seperti ini adalah sesuatu yang diketahui dengan cara *tauqif*, maka tidak membolehkan untuk berpegang pada qiyas dan hanya berpegang pada dalil dari

Rasulullah SAW, karena ijma' menyatakan ketika seseorang shalat menghadap ke arah selain Qiblat, maka shalatnya telah batal, begitu pula jika banyak bergerak dalam shalat, dengan demikian tidak boleh meneruskan shalat, baik karena hadats maupun mimisan.

Masalah kedua: Lewat di hadapan orang yang sedang shalat

Para ulama berbeda pendapat, apakah adanya sesuatu yang lewat di hadapan orang shalat tanpa mengenakan pembatas membatalkan shalat atau tidak? Dan apakah sesuatu yang lewat di antara pembatas shalat dan orang yang sedang shalat membatalkan shalat?

Jumhur ulama berpendapat shalatnya tidak batal dan tidak harus mengulanginya. Sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa yang bisa membatalkan shalat adalah wanita, keledai dan anjing hitam.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara perkataan dan perbuatan. Disebutkan dalam riwayat Muslim yang bersumber dari Abu Dzar bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

يَقْطَعُ الصَّلاَةَ الْمَرْأَةُ، وَالْحِمَارُ، وَالْكَلْبُ الأَسْوَدُ.

"Hal yang dapat membatalkan shalat: wanita, keledai dan anjing hitam."[408]

Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Aisyah, ia berkata, "Aku melihat diriku terlentang seperti jenazah di hadapan Rasulullah ketika beliau shalat."[409] Dan diriwayatkan pula seperti pendapat jumhur dari Ali dan dari Ubay.

Tidak ada perbedaan pendapat mengenai makruhnya lewat di hadapan orang yang sedang shalat sendirian atau pun imam ketika shalat tanpa mengenakan pembatas atau lewat di antara orang yang shalat dan pembatas.

Para ulama juga tidak mempermasalahkan orang yang lewat di balik pembatas atau lewat di hadapan makmum berdasarkan hadits Ibnu Abbas dan lainnya yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim. Ibnu

---

408 *Shahih.* HR. Muslim (510), Abu Daud (702), At-Tirmidzi (338), An-Nasa`i (2/63), Ibnu Majah (3210), Ahmad (5/149, 161), dan Ath-Thayalisi (453).

409 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (383, 515), Muslim (512), Ibnu Majah (956), Ahmad (6/126), Ath-Thayalisi (1452), Al Baihaqi (2/275).

Abbas berkata, "Aku hendak naik keledai (ingin pulang dan mandi) karena pada waktu itu, aku telah bermimpi (basah). Ketika itu Rasulullah SAW sedang shalat bersama kaum muslimin, aku pun melewati beberapa shaf, hingga sampai ke rumah dan aku biarkan keledaiku makan. Setelah itu aku masuk ke shaf lagi dan tidak ada seorang pun yang mengingkariku dengan hal itu."[410] Riwayat ini menurut jumhur berlaku seperti hadits, hanya saja perlu dikaji ulang.

Kesepakatan jumhur atas makruhnya lewat di hadapan orang shalat adalah karena adanya ancaman mengenai hal berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

فَلْيُقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ

"Perangilah ia, sesungguhnya ia adalah setan."[411]

Masalah ketiga: Meniup (bersiul) ketika shalat

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum bersiul dalam shalat menjadi 3 pendapat:

1. Sebagian ulama mengatakan makruh dan tidak perlu mengulang shalat bagi yang melakukannya.

2. Sebagian yang lain mengatakan wajib mengulang shalat bagi yang bersiul ketika shalat.

3. Sebagian yang lain membedakan antara siulan yang terdengar dan yang tidak terdengar.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah tiupan termasuk ucapan atau tidak?

---

[410] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (76, 493, 861, 4412), Muhammad (503), Abu Daud (715) At-Tirmidzi (337), An-Nasa'i (2/64), Ibnu Majah (947), dan Ahmad (1/219, 264, 365).

[411] Secara lengkapnya hadits tersebut bersumber dari Sa'id bin Al Khudhri, bahwa Rasulullah SAW bersabda, *"Jika salah seorang dari kalian shalat, maka hendaknya tidak membiarkan seseorang lewat di hadapannya, dan (jika ada yang lewat) maka halaulah ia semampunya dan jika ia enggan menyingkir maka perangilah dia karena sesungguhnya dia adalah setan."* HR. Al Bukhari (509, 3274), Muslim (505), Abu Daud (700), An-Nasa'i (2/66), Ahmad (3/63), Ad-Darimi (1/328), dan Al Baihaqi (2/68).

Masalah keempat: Tertawa dalam shalat

Para ulama sepakat bahwa tertawa membatalkan shalat, namun mereka berbeda pendapat mengenai senyum (tersenyum saat shalat).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah senyum termasuk kategori tertawa atau tidak?

Masalah Kelima: Shalat bagi orang yang menahan buang air besar atau kencing

Para ulama berbeda pendapat mengenai shalatnya orang yang menahan buang air besar atau kencing: Mayoritas ulama berpendapat bahwa orang yang shalat dengan menahan buang air besar atau kencing hukumnya makruh, sebagaimana diriwayatkan oleh Zaid bin Arqam, ia berkata, "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلْيَبْدَأْ بِهِ قَبْلَ الصَّلاَةِ

"Apabila salah seorang di antara kalian ingin buang hajat, maka lakukanlah sebelum ia shalat."[412]

Demikian juga hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لاَ يُصَلِّيْ أَحَدُكُمْ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ وَلاَ وَهُوَ يُدَافِعُهُ الأَخْبَثَانِ

"Janganlah salah seorang di antara kalian melakukan shalat ketika makanan telah dihidangkan dan janganlah (melakukan shalat) ketika menahan dua kotoran."[413]

---

412 *Shahih.* HR. Abu Daud (88), At-Tirmidzi (142), Ibnu Majah (616), Ahmad (3/483), Ad-Darimi (1/392), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (932) dan Al Baihaqi (3/72) serta dinilai *shahih* juga oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

413 *Shahih.* HR. Muslim (560), Abu Daud (89), Ahmad (6/43, 54, 73), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (933), Ibnu Hibban (2073, 2074), dan Al Hakim (1/168) serta disepakati oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan oleh Al Baihaqi (3/71, 72, 73). Di dalam bab ini dari Abu Hurairah diriwayatkan oleh Abu Daud (91), Ibnu Majah (618), Ahmad (2/442, 471), Al Hakim (1/168) dan dinilai *shahih* olehnya serta disepakati oleh Adz-Dzahabi, sebagaimana hadits ini diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (3/72).

Maksudnya buang air besar dan kecil. Disamping itu terdapat larangan untuk melakukan hal demikian dari Umar RA.

Sekelompok ulama berpendapat bahwa dalam keadaan demikian shalatnya rusak dan harus mengulanginya. Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik sebuah riwayat yang menunjukkan bahwa shalatnya orang yang sedang menahan buang air besar dan kecil adalah batal, yaitu sebuah riwayat yang disandarkan kepada Imam Malik bahwa ia pernah menyuruh orang yang telah melakukan shalat dalam keadaan seperti itu untuk mengulangi shalatnya baik pada waktunya maupun setelah waktunya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pemahaman mereka terhadap larangan hadits di atas, apakah larangan itu menunjukkan batalnya sesuatu yang dilarang atau hanya menunjukkan adanya dosa bagi pelaku apabila asal perbuatan yang dilarang itu wajib atau mubah. Para ulama yang berpendapat batalnya shalat orang yang menahan buang air besar dan kecil berpegang pada hadits yang diriwayatkan oleh ulama Ahli Syam, di antara mereka ada yang menisbatkannya kepada Tsauban, dan Abu Hurairah, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لاَ يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُصَلِّيَ وَهُوَ حَاقِنٌ جِدًّا

"Seorang mukmin tidak boleh melakukan shalat dengan keadaan sangat menahan (dari buang air besar dan kecil)."[414]

Abu Umar bin Abdul Barr menyatakan bahwa hadits ini sanadnya lemah dan tidak dapat dijadikan hujjah.

Masalah Keenam: Menjawab Salam Ketika Shalat

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum orang yang menjawab salam dalam keadaan shalat. Sebagian ulama, seperti Sa'id bin

---

[414] Diriwayatkan oleh Abu Daud (91) dari Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُصَلِّيَ وَهُوَ حَقِنٌ حَتَّى يَتَخَفَّفَ

"Tidak boleh bagi seorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir untuk melakukan shalat dalam keadaan menahan (buang air besar atau kecil) hingga ia merasa lega." dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Musayyab, Hasan bin Abi Hasan Al Bashri dan Qatadah membolehkannya, sedangkan sebagaian ulama lain melarangnya. Menurut madzhab Malik dan Syafi'i boleh menjawab salam dengan isyarat, sedangkan menurut madzhab An-Nu'man dilarang menjawab salam baik dengan perkataan maupun dengan isyarat. Ulama lain berpendapat boleh menjawab salam dalam hati, dan sebagian lain berpendapat boleh menjawab salam ketika selesai shalat (setelah salam).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah menjawab salam termasuk kategori pembicaraan yang dilarang di dalam shalat atau tidak? Ulama yang berpendapat bahwa menjawab salam termasuk pembicaraan yang dilarang, dan mengkhususkan perintah menjawab salam dalam firman Allah SWT,

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ

"*Apabila kamu dihormati dengan suatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan lebih baik.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 86), dengan hadits-hadits yang melarang berbicara di dalam shalat, ia berkata, "Tidak boleh menjawab salam ketika shalat." Sedangkan ulama yang memahami bahwa menjawab salam bukan termasuk pembicaraan yang dilarang di dalam shalat, atau ia mengkhususkan hadits-hadits larangan berbicara dalam shalat dengan perintah menjawab salam, maka ia menyatakan boleh menjawab salam dalam shalat.

Abu Bakar bin Mundzir berkata, "Orang yang berpendapat tidak boleh menjawab salam, baik dengan perkataan maupun isyarat telah menyelisihi Sunnah, karena sesungguhnya Shuhaib pernah mengabarkan bahwa Nabi SAW pernah menjawab salam dengan isyarat kepada orang-orang yang mengucapkan salam kepada beliau ketika beliau melakukan shalat."[415]

---

[415] *Shahih.* HR. Abu Daud (925), At-Tirmidzi (367), An-Nasa`i (3/5), Ahmad (4/332), Ad-Darimi (1/316), Ibnu Al-Jarud (216), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (7293) dan Al Baihaqi (2/258).

Bab II

Qadha

Pembahasan dalam bab ini adalah: orang yang wajib mengqadha, tata cara qadha dan syarat-syarat menggadha shalat.

Orang yang Wajib Mengqadha Shalat

Para ulama bersepakat bahwa orang yang wajib mengqadha adalah orang yang meninggalkan shalat karena lupa dan tidur, kemudian mereka berbeda pendapat bagi orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja atau karena tidak sadarkan diri (pingsan). Para ulama bersepakat wajib mengqadha shalat bagi orang yang lupa dan tertidur berdasarkan hadits Rasulullah SAW,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ

"Telah diangkat pena (tidak dianggap dosa) bagi tiga golongan"[416] diantaranya beliau menyebutkan orang yang tidur. Demikian juga sabda Rasulullah SAW,

إِذَا نَامَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلاَةِ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Apabila seseorang di antara kalian tidur hingga meninggalkan shalat atau lupa maka lakukanlah shalat yang ia tinggalkan apabila ia telah mengingatnya."[417]

Dan telah diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah tidur hingga meninggalkan shalat sampai lewat waktunya, kemudian beliau mengqadhanya.[418]

Adapun orang yang meninggalkan shalat secara sengaja hingga lewat waktunya: Menurut pendapat jumhur ulama bahwa ia berdosa dan wajib mengqadha. Sedangkan sebagian Ahlu Zhahir seperti Abu Muhammad Ibnu Hazm berpendapat tidak bisa mengqadha dan berdosa.

---

416 Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

417 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (597), Muslim (684), Abu Daud (442), At-Tirmidzi (178), An-Nasa'i (1/293), Ibnu Majah (695) dan Ahmad (3/243).

418 *Shahih.* HR. Muslim (681) dan Ibnu Al Ja'd (3075).

Sebab perbedaan pendapat: perbedaan pemahaman mereka dalam dua hal:

Pertama: Bolehnya qiyas di dalam syari'at.

Kedua: Mengqiyaskan orang yang sengaja meninggalkan shalat dengan orang yang lupa, apabila qiyas berlaku.

Ulama yang berpendapat bahwa jika orang yang meninggalkan shalat dengan uzhur syar'i —misalnya lupa— ia wajib mengqadha, maka orang yang sengaja meninggalkan shalat lebih diwajibkan untuk mengqadha karena ia tidak memiliki uzhur apapun. Adapun ulama yang berpandangan bahwa orang yang meninggalkan shalat karena lupa dengan orang yang meninggalkannya secara sengaja adalah dua hal yang bertolak belakang, dan sesuatu yang bertolak belakang tidak bisa diqiyaskan satu sama lain karena memiliki hukum yang berbeda, dan qiyas hanya berlaku pada sesuatu yang memiliki kesamaan (kemiripan), maka ia tidak membenarkan qiyas orang yang meninggalkan shalat secara sengaja dengan orang yang meninggalkan shalat karena lupa.

Dan pendapat yang benar dalam permasalahan ini adalah apabila kewajiban itu diberlakukan untuk sisi *taghlizh* (memperbesar sanksi), maka qiyas dapat diberlakukan di sini. Namun apabila kewajiban tersebut diberlakukan karena toleransi dan kasih sayang kepada orang yang lupa agar ia tidak kehilangan kebaikan shalat, maka dalam hal ini orang yang sengaja meninggalkan shalat berbeda dengan orang yang lupa, dan qiyas tidak berlaku di sini, karena orang yang lupa memiliki udzur sedangkan orang yang meninggalkannya secara sengaja tidak memiliki uzhur.

Pada dasarnya qadha tidak wajib dengan perintah *ada`* (dilakukan pada waktunya), akan tetapi wajib dengan perintah yang baru seperti yang dikatakan oleh para ulama ahli kalam, karena orang yang mengqadha shalat telah kehilangan salah satu syarat melakukan shalat dengan sah (yaitu waktu), sebab waktu adalah salah satu syarat sahnya shalat, dan mengakhirkan waktu memiliki kesamaan dengan mendahulukan waktu. Sementara atsar yang ada hanya menjelaskan tentang orang yang meninggalkan shalat karena lupa dan tidur. Kemudian ada kerancuan mengenai orang yang sengaja meninggalkannya, apakah ia memiliki kesamaan dengan orang yang lupa atau tidak. Hanya Allah-lah yang dapat memberikan taufik pada kebenaran.

Adapun orang yang meninggalkan shalat karena pingsan: Sebagian ulama menyatakan tidak wajib mengqadha shalat yang telah lewat waktunya, dan sebagian ulama lain mewajibkan qadha padanya. Menurut ulama yang lain lagi, mereka mensyaratkan qadha pada batas tertentu, mereka berkata, "Orang yang pingsan harus mengqadha shalat jika ia pingsan tidak lebih dari lima kali shalat."

Sebab perbedaan pendapat: Kategori qiyas (analogi) orang yang pingsan, apakah ia sama dengan orang yang tidur atau orang gila, ulama yang menyamakannya dengan orang tidur mewajibkan qadha dan yang menyamakannya dengan orang gila tidak mewajibkan qadha.

Sifat dan Tata Cara Qadha

Ada dua macam qadha dalam shalat, yaitu: mengqadha shalat secara utuh dan mengqadha sebagian shalat.

1. Mengqadha shalat secara keseluruhan (dari takbiratul Ihram hingga salam)

Pembahasan dalam permasalahan ini mengenai tata cara qadha, syarat-syarat dan waktunya.

Adapun tentang tata cara qadha shalat, maka sama halnya dengan tata cara shalat *ada`* (yang dilakukan pada waktunya) jika keduanya memiliki kesamaan dalam sifat, namun jika keduanya memiliki kondisi yang berbeda, seperti jika seseorang ketika safar teringat bahwa ia telah meninggalkan shalat mukim atau sebaliknya, maka dalam permasalahan ini para ulama terbagi menjadi 3 pendapat:

Sebagian ulama mengatakan, "Ia hendaknya mengqadha dengan tata cara seperti shalat yang ia tinggalkan, dan inilah madzhab Imam Malik dan para sahabatnya."

Sebagian ulama lain mengatakan, "Hendaknya ia mengqadha shalat empat rakaat bagaimanapun keadaannya, baik shalat yang ia tinggalkan karena lupa itu adalah shalat *safar* atau shalat *hadhar* (mukim), dan menurut pendapat ini apabila ia teringat bahwa ia telah meninggalkan shalat *hadhar* ketika *safar*, maka hendaknya ia mengqadha dengan tata cara shalat *hadhar*. Demikian pula apabila ia teringat telah meninggalkan

shalat safar ketika *hadhar*, maka hendaknya ia mengqadhanya dengan tata cara shalat *hadhar*, pendapat ini dianut oleh madzhab Imam Syafi'i.

Sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat: ia tidak semestinya mengqadha kecuali pada keadaan yang sedang ia alami, artinya ia mengqadha shalat *hadhar* dalam keadaan *safar* dengan tata cara shalat *safar* dan begitu pula sebaliknya; ia mengqadha shalat *safar* dalam keadaan *hadhar* dengan tata cara shalat *hadhar*.

Ulama yang menyerupakan qadha dengan *ada`* mempertimbangkan dan menjadikan keadaan saat tertentu sebagai hukum, sebagai qiyas terhadap orang sakit yang pernah meninggalkan shalat kemudian teringat pada saat telah sembuh; atau orang sehat pernah meninggalkan shalat lalu teringat ketika sakit (yang saya maksud: bahwa yang harus ia lakukan adalah kewajiban shalat pada keadaan saat itu). Dan barangsiapa yang menyerupakan qadha dengan utang, maka ia mewajibkan qadha shalat dengan tata cara shalat yang ia lupakan.

Adapun ulama yang mewajibkan qadha dengan tata cara shalat *hadhar* bagaimanapun keadaannya, mereka mempertimbangkan sifat pada salah satunya dan mempertimbangkan keadaan pada yang lain (maksudnya: apabila ia teringat shalat *hadhar* pada saat *safar*, maka yang dipertimbangkan adalah sifat shalat yang diqadha. Adapun jika ia teringat shalat *safar* pada saat *hadhar*, maka yang dipertimbangkan adalah keadaan saat itu); yang demikian adalah suatu keraguan yang terjadi pada selain qiyas, kecuali jika ia memilih sikap berhati-hati, dan hal itu diberlakukan bagi orang yang menyatakan qashar sebagai *rukhshah* (keringanan).

Adapun syarat-syarat qadha dan waktunya: maka diantara syarat qadha yang diperselisihkan adalah *at-tartib* (tertib/berurutan), yang demikian itu karena para ulama berbeda pendapat mengenai wajibnya *tartib* dalam mengqadha shalat yang ditinggalkan karena lupa (maksudnya: wajibnya berurutan dalam menunaikan shalat yang terlupakan dengan shalat yang sedang tiba pada waktu itu, dan berurutan dalam menunaikan antara shalat-shalat yang terlupa apabila lebih dari satu shalat), Imam Malik berpendapat bahwa *tartib* itu wajib pada lima shalat atau kurang, dan ia harus mendahulukan shalat yang terlupakan meskipun ia terlewatkan waktu shalat pada saat itu. Bahkan ia menyatakan apabila ia teringat shalat kemudian menjalankan shalat yang

sedang tiba terlebih dahulu, maka shalat yang ia kerjakan tersebut batal, pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah dan Ats-Tsauri, hanya saja mereka mengatakan bahwa *tartib* itu wajib jika waktu shalat yang sedang tiba masih luang.

Kemudian mereka bersepakat gugurnya kewajiban *tartib* jika lupa. Sedangkan Imam Syafi'i mengatakan bahwa *tartib* tidak wajib, namun jika ia melakukannya dengan *tertib* dan waktu masih luang maka itu lebih baik.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan riwayat dalam permasalahan ini dan perbedaan para ulama dalam *tasybih* (menyerupakan) qadha dengan *ada`*.

Ada dua hadits yang saling bertentangan mengenai pembahasan ini, pertama: hadits yang diriwayatkan dari Rasulullah SAW bahwa beliau bersabda,

مَنْ نَسِيَ صَلاَةً وَهُوَ مَعَ الإِمَامِ فِيْ أُخْرَى فَلْيُصَلِّ مَعَ الإِمَامِ، فَإِذَا فَرَغَ مِنْ صَلاَتِهِ فَلْيُعِدِ الصَّلاَةَ الَّتِيْ نَسِيَ، ثُمَّ لِيُعِدِ الصَّلاَةَ الَّتِيْ صَلَّى مَعَ الإِمَامِ

"Barangsiapa meninggalkan shalat karena lupa dan dia dalam keadaan shalat bersama imam menjalankan shalat yang lain, maka hendaklah ia melanjutkannya bersama imam. Apabila ia telah selesai dari shalatnya tesebut, maka hendaknya ia mengqadha shalat yang telah ia lupakan, dan mengulangi shalat yang telah ia lakukan bersama imam tersebut."[419]

Namun pengikut Imam Syafi'i menilai hadits ini *dha'if* dan menganggap *shahih* hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas RA bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

إِذَا نَسِيَ أَحَدُكُم صَلاَةً فَذَكَرَهَا وَهُوَ فِي صَلاَةٍ مَكْتُوْبَةٍ، فَلْيُتِمَّ الَّتِيْ هُوَ فِيْهَا، فَإِذَا فَرَغَ مِنْهَا قَضَى الَّتِيْ نَسِيَ

"Apabila salah seorang dari kalian meninggalkan shalat karena lupa, kemudian ia mengingatnya ketika ia menunaikan shalat wajib,

---

[419] *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (1/421), ia berkata di dalam *Al 'Ilal*: yang benar bahwa teks tersebut adalah perkataan Ibnu Umar RA, diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (2/122, 222).

maka hendaknya ia menyempurnakan shalat wajib yang sedang ia kerjakan itu, dan apabila telah selesai darinya maka hendaklah ia mengqadha shalat yang ia tingalkan karena lupa tersebut.'[420]

Sedangkan hadits yang *shahih* dalam bab ini adalah sabda Rasulullah SAW yang telah disebutkan di atas, yaitu:

إِذَا نَامَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا

"Apabila salah seorang dari kalian meninggalkan shalat karena tertidur atau lupa..."[421]

Adapun perbedaan pendapat mereka dalam penyerupaan qadha dengan *ada`*: ulama yang berpendapat bahwa keharusan *tartib* di dalam ada` (yang dilakukan pada waktunya) hanyalah karena memang waktunya berurutan dengan sendirinya; maka mereka mengatakan tidak wajib *tartib* dalam qadha, karena ia tidak memiliki waktu khusus. Sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa *tartib* dalam shalat-shalat yang ditunaikan adalah *tartib* dalam perbuatan meskipun satu waktu seperti halnya dengan menjamak antara dua shalat pada salah satu dari dua waktu: mereka menyerupakan qadha dengan *ada`*.

Imam Malik berpendapat wajibnya *tartib* dalam qadha dari segi waktunya, bukan dari segi pelaksanaannya, hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW,

فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Maka hendaklah ia melaksanakannya (shalat yang ditinggalkan karena lupa atau tertidur) ketika mengingatnya."

Mereka mengatakan bahwa waktu shalat yang terlupakan adalah sama dengan waktu pada saat teringat, oleh karena itu apabila waktu tersebut dipergunakan untuk menjalankan shalat selain qadha, maka shalatnya batal. Namun ini menurut saya tidaklah tepat, karena jika waktu teringat tersebut sebagai waktu shalat yang terlupa, maka dengan sendirinya ia juga waktu untuk melakukan shalat wajib yang sedang tiba

---

420 *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (1/421), cacat hadits tersebut adalah karena di dalam sanadnya terdapat perawi bernama Umar bin Abi Umar, Ad-Daruquthni berkomentar, "Ia adalah perawi yang *majhul* (tidak diketahui)." dan Ibnu Adi menyatakan, "Haditsnya *munkar.*"

421 Telah disebutkan terdahulu.

pada saat itu, atau juga untuk qadha shalat-shalat yang terlupakan, apabila shalat yang ditinggalkan lebih dari satu waktu.

Apabila waktunya hanya satu dan kewajiban yang harus dikerjakan lebih dari satu, maka semestinya dikerjakan berurutan, bukan dengan memvonis batal atas kewajiban yang lain, sama halnya dengan mengurutkan bagian-bagian dalam rukun shalat. Menurut pendapat saya, pendapat Imam Malik yang memvonis batal atas shalat wajib yang sedang tiba waktunya dikerjakan sebelum melaksanakan tanggungan qadha adalah lemah dan tidak bisa dijadikan sandaran, kecuali dengan cara menjamak bagi ulama yang menerimanya, karena waktu-waktu shalat itu berbeda, dan *tartib* dalam qadha tergambarkan pada satu waktu untuk dua shalat secara bersamaan, maka ketahuilah bahwa dalam permasalahan ini terdapat kerancuan, dan saya mengira bahwa Imam Malik *-rahimahullah-* mengqiyaskannya kepada shalat jamak.

Seluruh ulama berpendapat lebih baik *tartib* dalam mengqadha shalat apabila tidak dikhawatirkan luputnya shalat wajib yang tiba pada waktu itu, karena Nabi SAW juga pernah melakukan lima waktu shalat ketika perang Khandaq secara berurutan, dan atsar ini dijadikan dasar oleh ulama yang mengharuskan qadha bagi orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja. Namun ini juga tidak tepat, karena hukumnya telah dihapus, dan bahwa Nabi SAW meninggalkan shalat tersebut bukan karena sengaja, melainkan karena udzur syar'i.

Adapun pendapat yang menentukan waktu untuk qadha adalah pada lima waktu shalat atau kurang, maka hal itu tidak ada dasarnya kecuali dikatakan bahwa pendapat itu merupakan ijma'. Ini adalah hukum qadha ketika luput keseluruhan shalat.

2 - Mengqadha sebagian shalat

Mengqadha sebagian rakaat shalat yang tertinggal yang disebabkan lupa atau karena makmum tertinggal sebagian rakaat Imam.

Qadha Sebagian Rakaat Shalat karena Imam lebih Dahulu daripada Makmum

Apabila makmum tertinggal sebagian rakaat shalat, maka dalam hal ini ada pembahasan:

Kapankah makmum dinyatakan tertinggal rakaat Imam?

Dalam pembahasan ini ada dua permasalahan:

Masalah pertama: Apabila makmum memasuki shalat pada saat Imam sedang ruku

Dalam hal ini ada tiga pendapat:

Pertama, yaitu pendapat yang dipegang oleh jumhur ulama: bahwa jika makmum mendapati imam sedang ruku kemudian ia dapat melakukan ruku bersama imam sebelum imam bangkit dari rukunya, maka makmum tersebut telah mendapatkan satu rakaat dan tidak harus mengqadhanya. Namun mereka berbeda pendapat: apakah disyaratkan bagi makmum yang mendapatkan ruku imam tersebut harus melakukan dua takbir terlebih dahulu: yaitu *takbiratul ihram* dan takbir untuk ruku, ataukah cukup baginya takbir ruku saja? Apabila cukup baginya takbir ruku saja, maka apakah disyaratkan untuk berniat *takbiratul ihram* juga? Sebagian ulama mengatakan cukup baginya takbir ruku saja jika ia niatkan juga dengan takbir pembuka, ini adalah madzhab Imam Malik dan Syafi'i, namun pendapat yang terpilih menurut mereka tetap dua takbir. Ulama yang lain mengatakan harus dengan dua takbir, dan sebagian ulama lainnya berpendapat: cukup baginya satu takbir meski tanpa dibarengi niat takbir pembuka *(takbiratul ihram)*.

Kedua: Apabila makmum mendapati imam telah ruku, maka ia telah tertinggal satu rakaat, karena makmum tidak dianggap mendapatkan satu rakaat apabila ia tidak mendapatkan imam dalam keadaan berdiri, dan pendapat ini dinisbatkan kepada Abu Hurairah.

Ketiga: Apabila ia berada di shaf terakhir dan mendapatkan imam telah bangun dari ruku, namun sebagian makmum masih dalam keadaan ruku, kemudian ia ikut ruku, maka ia telah mendapatkan satu rakaat,

karena sebagian makmum itu menjadi imam untuk sebagian yang lain. Inilah pendapat yang dipilih oleh Asy-Sya'bi.

Sebab perbedaan pendapat: Kerancuan mengenai pengertian rakaat, apakah bermakna membungkuk saja atau membungkuk dan berdiri. Yang demikian karena Rasulullah SAW pernah bersabda,

مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الصَّلاَةِ رَكْعَةً فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ

"Barangsiapa mendapatkan satu rakaat shalat, maka ia telah mendapatkan shalat."[422] Ibnu Al Mundzir berkata, "Ini telah ditetapkan dari Rasulullah SAW."

Barangsiapa yang menyatakan bahwa pengertian rakaat adalah berdiri dan membungkuk, ia berpendapat bahwa apabila makmum tidak mendapatkan berdirinya imam, maka berarti ia telah luput dari satu rakaat. Sedangkan bagi yang menyatakan bahwa pengertian rakaat adalah membungkuk saja, ia berpendapat bahwa mendapatkan rukunya imam berarti mendapatkan satu rakaat.

Sebenarnya permasalahan ini menyangkut makna bahasa secara *harfiyah* (tekstual) dan secara syar'i. Sesuai arti *harfiah*, rakaat adalah membungkuk, dan menurut istilah syar'i, rakaat itu mengandung tiga perbuatan, yaitu berdiri, rukuk dan sujud.

Ulama yang berpendapat bahwa kata *ar-rak'ah* (rakaat) yang terdapat dalam sabda Rasulullah SAW,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً

"Barangsiapa mendapatkan satu rakaat." adalah rakaat dalam istilah syar'i, dan tidak berpendapat mengambil sebagian petunjuk *isim*, ia mengatakan bahwa makmum harus mendapatkan tiga gerakan imam: yaitu berdiri, ruku dan sujud. Sedangkan ulama yang berpendapat dianggapnya satu rakaat dengan ruku saja, ada kemungkinan bahwa ia menganggap sebagian besar petunjuk *isim*, karena makmum yang mendapatkan rukunya imam berarti ia telah mendapatkan dua bagian,

---

[422] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (580), Muslim (607), Abu Daud (1121), An-Nasa'i (1/274), At-Tirmidzi (524), Ibnu Majah (1122) dan Ahmad (2/241, 260) dari hadits riwayat Abu Hurairah.

yaitu ruku dan sujud, sedangkan yang tertinggal adalah sebagian yang lebih kecil, yaitu berdiri sebelum ruku.

Adapun ulama yang menganggap sah rakaat makmum yang baru memasuki shalat ketika imam sedang bangun dari rukuk, namun masih ada sebagian makmum yang masih ruku, karena rakaat shalat itu terkadang disandarkan kepada imam saja dan terkadang disandarkan kepada imam dan makmum. Dengan demikian perbedaan pendapat tersebut muncul karena adanya kemungkinan yang timbul dari *idhafah* (penyandaran satu kata kepada kata yang lainnya) yang dikaitkan dengan pernyataan Nabi SAW,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ

"Barangsiapa mendapatkan satu rakaat shalat..." namun pendapat jumhur ulama dalam masalah ini lebih kuat.

Adapun perbedaan pendapat mereka dalam hal: Apakah cukup sekali takbir atau dua kali bagi makmum yang memasuki shalat ketika imam sedang ruku? Persoalannya adalah apakah *takbiratul ihram* itu disyaratkan dengan berdiri atau tidak?

Ulama yang mensyaratkan *takbiratul ihram* dengan berdiri –karena Nabi SAW selalu *takbiratul ihram* dengan berdiri- dan menganggap bahwa semua takbir dalam shalat itu wajib, ia menyatakan harus dengan dua takbir, yaitu *takbiratul ihram* dan takbir ruku. Sedangkan Ulama yang tidak mensyaratkan *takbiratul ihram* dengan berdiri karena mengambil dasar keumumam makna hadits Nabi SAW,

وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ

"Waktu tahrim (memasuki shalat) adalah dengan takbir."[423] Dan menganggap bahwa takbir yang wajib itu hanyalah *takbiratul ihram* saja, ia mengatakan bahwa makmum cukup dengan satu takbir saja.

Adapun Ulama yang memperbolehkan hanya dengan sekali takbir walaupun tidak diniatkan untuk *takbiratul ihram*, ada yang mengatakan bahwa ia mengikuti pendapat yang menganggap *takbiratul ihram* tidaklah wajib. Ada juga yang mengatakan bahwa ia mengikuti madzhab yang menganggap boleh mengakhirkan niat setelah *takbiratul ihram*,

[423] Takhrij hadits ini telah disebutkan terdahulu.

karena tidaklah seseorang berniat *takbiratul ihram* kecuali pasti disertai dengan niat memulai shalat, sebab niat itu ada dua macam: *An-Niyah Al-Muqaranah* (niat yang disertai perbuatan) dan *An-Niyah Al-Aualiyah* (niat yang terjadi di awal shalat). Kelompok yang mensyaratkan dua macam niat menyatakan harus dengan niat yang mengikuti perbuatan, sementara yang menyatakan cukup dengan satu macam niat, cukup dengan satu kali takbir meskipun tidak disertai niat.

Masalah Kedua: Apabila makmum tertinggal Ruku Imam

Apabila makmum lupa tidak mengikuti ruku imam hingga sujud, maka menurut sebagian ulama, rakaat makmum tersebut batal dan wajib mengqadhanya. Sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa rakaat makmum tersebut sah apabila dia menyempurnakan rakaatnya sebelum imam berdiri untuk rakaat kedua. Sebagian ulama lain berpendapat makmum hendaknya tetap mengikuti imam, dan rakaat tersebut sah apabila dia bisa menyelesaikan rakaatnya, lalu menyusul imam sebelum imam bangun dari ruku pada rakaat kedua.

Perbedaan pendapat ini terdapat di kalangan pengikut Imam Malik. Dalam permasalahan ini terdapat penjelasan secara terperinci, dan perbedaan pendapat yang terjadi di antara mereka berotasi pada "Apakah makmum yang tertinggal ruku tersebut karena lupa atau berdesakan?" Juga dibedakan antara shalat Jum'at dengan selainnya, demikian juga dibedakan apabila terjadi pada rakaat pertama atau kedua. Namun kami tidak bermaksud merinci dan menjelaskan perbedaan itu, akan tetapi kami hanya bermaksud menjelaskan kaidah dan dasar-dasar yang menyebabkan perbedaan tersebut.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah gerakan makmum disyaratkan berkesinambungan dengan gerakan imam atau tidak? Dan apakah syarat tersebut diberlakukan di seluruh bagian dari rakaat (yakni: berdiri, ruku dan sujud), atau hanya pada sebagian dari tiga amalan itu? Dan kapankah makmum dinyatakan menyelisihi gerakan imam?

Sebagian ulama mensyaratkan makmum harus selalu menyertai imam pada setiap gerakan rakaat, karena jika tidak maka makmum tersebut dianggap menyelisihi imam, hal ini berdasarkan hadits Nabi SAW,

فَلاَ تَخْتَلِفُوْا عَلَيْهِ

"Janganlah kalian menyelisihinya (imam)."[424]

Ia mengatakan, selama makmum tidak mendapatkan ruku imam, meski sedikit saja, maka rakaatnya tidak dianggap sah.

Sedangkan ulama yang memperbolehkan makmum mengikuti sebagian dari gerakan imam mengatakan bahwa makmum tersebut dinyatakan mendapatkan satu rakaat, apabila ia memang mendapatkan gerakaan rakaat sebelum imam bangkit dari sujud untuk rakaat selanjutnya, yang demikian itu bukanlah bentuk penyelisihan terhadap imam, namun apabila imam telah bangkit dari sujud menuju rakaat selanjutnya, maka makmum dianggap menyelisihi imam di rakaat pertama.

Adapun ulama yang membolehkan makmum mengikuti imam selama imam belum ruku pada rakaat kedua, mereka berpendapat bahwa makmum tidak disyaratkan menyertai gerakan imam (secara teratur), namun yang disyaratkan hanyalah mengikuti gerakan setelah imam. Akan tetapi mereka bersepakat apabila imam sudah bangun dari ruku pada rakaat kedua, maka rakaat itu tidak dianggap sah apabila makmum mengikuti imam pada gerakan tersebut, sebab makmum saat itu dihukumi pada rakaat pertama, sedangkan imam pada rakaat kedua, dan disinilah terdapat perbedaan yang menyolok.

---

[424] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu, hadits tersebut secara lengkap:

إِنَّمَا الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلاَ تَخْتَلِفُوْا عَلَيْهِ، فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوْا، وَإِذَا قَالَ "سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ" فَقُوْلُوْا "اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ" وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوْا، وَإِذَا صَلَّى جُلُوْسًا فَصَلُّوْا جُلُوْسًا أَجْمَعُوْنَ

"Sesungguhnya dijadikan imam untuk diikuti, maka janganlah menyelisihinya, apabila imam bertakbir maka bertakbirlah kalian, apabila imam ruku maka rukuklah, apabila imam mengucapkan, "Sami'allahu liman hamidah" (Allah Maha mendengar orang yang memuji-Nya) maka ucapkanlah, "Allahumma rabbana wa lakalhamdu" (Ya Allah, Ya Rabb kami, hanya bagi-Mu lah segala pujian), apabila imam sujud maka sujudlah, dan apabila imam shalat dengan duduk maka shalatlah kalian semua dengan duduk." HR. Muslim dari Abu Hurairah (414).

Makmum masbuq yang menyempurnakan shalat, apakah dianggap telah melaksanakan shalat secara ada` atau qadha?

Di antara permasalahan yang merupakan dasar pembahasan dalam bab ini adalah: Apakah yang dilakukan oleh makmum dalam menyempurnakan shalat yang tertinggal bersama imam, apakah sebagai *ada`* atau qadha? Dalam permasalahan ini teradapat 3 pendapat:

1. Sebagian ulama mengatakan bahwa rakaat yang dilakukan oleh makmum setelah imam mengucapkan salam adalah qadha dan apa yang ia dapatkan bersama imam bukanlah permulaan shalatnya.

2. Sebagian ulama lain mengatakan bahwa rakaat yang dilakukan oleh makmum setelah imam salam adalah *ada`* dan apa yang telah ia dapatkan bersama imam menjadi permulaan shalatnya.

3. Sebagian yang lain membedakan antara bacaan dan gerakan, mereka mengatakan bahwa bacaannya terhitung qadha, sedangkan gerakan shalatnya terhitung *ada`*.

Karena itu orang yang mendapatkan satu rakaat shalat Maghrib bersama imam, menurut pendapat yang pertama (yakni pendapat yang menyatakan qadha): setelah imam salam, makmum tersebut hendaknya berdiri untuk melanjutkan dua rakaat dengan membaca Al Fatihah dan surah lainnya pada kedua rakaat tersebut tanpa duduk di antara keduanya.

Dan menurut madzhab kedua: makmum hendaknya berdiri untuk melanjutkan satu rakaat selanjutnya dengan membaca Al Fatihah dan surah lain dan duduk, lalu berdiri melanjutkan rakaat selanjutnya dengan membaca Al Fatihah saja.

Sedangkan menurut madzhab yang ketiga: makmum berdiri untuk melanjutkan rakaat selanjutnya dengan membaca Al Fatihah dengan surah lainnya kemudian duduk, lalu berdiri kembali untuk melanjutkan rakaat selanjutnya dengan membaca Al Fatihah dan surah lainnya lagi.

Ketiga pendapat ini dinisbatkan kepada madzhab Malik, namun menurut pendapat yang *shahih* dari Imam Malik bahwa makmum hendaknya mengqadha bacaan dan *ada`* dalam gerakan, karena pendapatnya tidak berbeda dalam hal shalat Maghrib, bahwa seorang makmum apabila mendapatkan satu rakaat bersama imam, maka ia hendaknya berdiri untuk melanjutkan rakaat kedua kemudian duduk, dan

tidak ada perbedaan juga dalam pendapatnya bahwa makmum tersebut mengqadha dengan membaca Al Fatihah dan surah lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beberapa riwayat hadits yang saling berkaitan dalam permasalahan ini, di antaranya adalah sabda Rasulullah SAW,

فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا

"Rakaat yang kamu dapatkan maka lakukanlah, dan rakaat yang tertinggal maka sempurnakanlah."[425] Kata *"sempurnakanlah"* menunjukkan bahwa apa yang didapatkan oleh makmum adalah permulaan shalatnya. Sedangkan riwayat lain berbunyi:

فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَاقْضُوْا

"Rakaat yang kamu dapatkan maka lakukanlah, dan rakaat yang tertinggal maka qadhalah." dan qadha menunjukkan bahwa apa yang didapatkan oleh makmum adalah akhir shalatnya.

Ulama yang mengambil konsep *itmam* mengatakan bahwa apa yang didapatkan oleh makmum tersebut adalah permulaan shalatnya, dan ulama yang mengambil konsep qadha mengatakan bahwa apa yang didapatkan makmum tersebut adalah akhir shalatnya. Sedangkan ulama yang menempuh cara *jam'* (kompromi) menyatakan bahwa bacaannya terhitung *qadha*, dan perbuatannya terhitung *ada`*. Hanya saja pendapat ini lemah.

Kesepakatan ulama bahwa bagian-bagian dalam shalat harus dikerjakan dengan berurutan dan *takbiratul ihram* berada di awal shalat menunjukkan bahwa apa yang telah didapat oleh makmum seperti di atas adalah permulaan shalatnya, akan tetapi niat makmum dan niat imam

---

425 :Konteks lengkap hadits tersebut adalah

إِذَا أُقِيْمَتْ الصَّلاَةُ فَلاَ تَأْتُوْهَا تَسْعَوْنَ وَأْتُوْهَا تَمْشُوْنَ وَعَلَيْكُمْ السَّكِيْنَةُ فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا

"Apabila shalat telah didirikan, maka janganlah kalian mendatanginya dengan berlari, melainkan datangilah dengan berjalan dan tenanglah, apa yang kalian dapatkan maka lakukanlah dan apa yang tertinggal dari kalian, maka sempurnakanlah." HR. Al Bukhari (636, 908), Muslim (602), lafadz ini adalah riwayatnya, Abu Daud (573), At-Tirmidzi (327, 3282, 3292), An-Nasa`i (2/114), Ibnu Majah (775), Ahmad (2/238, 318, 270, 239, 427, 452), Abdurrazaq (3402) dan Al Baihaqi (2/298).

berbeda dalam hal *tartib*, maka dari itu perhatikanlah! Dan mungkin inilah yang dijadikan dasar oleh ulama yang mengatakan bahwa apa yang didapat makmum tersebut adalah akhir shalatnya.

Kapankah Makmum harus Mengikuti Imam?

Dalam pembahasan ini ada tiga masalah:

Masalah Pertama: Kapankah makmum dianggap mendapatkan shalat Jum'at?

Dalam permasalahan ini, sebagian ulama mengatakan bahwa apabila makmum mendapatkan satu rakaat saja, berarti ia telah mendapatkan shalat Jum'at dan ia harus melanjutkan rakaat yang kedua, ini adalah pendapat Imam Malik dan Syafi'i. Dengan demikian apabila makmum mendapatkan kurang dari satu rakaat, maka hendaknya ia melakukan shalat Zhuhur empat rakaat. Sedangkan ulama lain mengatakan bahwa makmum tersebut hendaknya tetap mengerjakan dua rakaat meski hanya mendapatkan kurang dari satu rakaat shalat Jum'at bersama imam, dan ini adalah pendapat imam Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara keumuman sabda Rasulullah SAW,

فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوْا.

"Rakaat yang kamu dapatkan maka lakukanlah, dan rakaat yang tertinggal maka sempurnakanlah." dan *mafhum* dari sabda Rasulullah SAW yang lain, yaitu:

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ.

"Barangsiapa mendapatkan satu rakaat dari shalat, maka ia telah mendapatkan shalat."[426]

Ulama yang mengambil pendapat keumuman hadits: *"dan rakaat yang tertinggal maka sempurnakanlah"* menyatakan wajib bagi makmum untuk menyempurnakan dua rakaat lagi, meski ia mendapatkan kurang dari dua rakaat.

---

[426] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

Sedangkan ulama yang menyatakan bahwa dalam hadits kedua terdapat kata yang *mahdzuf* (terbuang), yaitu *"dengan demikian ia telah mendapatkan hukum shalat."* dan mengatakan bahwa dalil *khithab* menunjukkan bahwa orang yang mendapatkan kurang dari satu rakaat berarti ia belum mendapatkan hukum shalat, dan kata yang terbuang dalam pernyataan di atas memiliki beberapa kemungkinan, karena mungkin saja yang dimaksud adalah keutamaan shalat, waktu shalat, dan mungkin juga hukum shalat.

Jika memang demikian maka hadits tersebut berarti masuk pada kategori pernyataan umum yang tidak menunjukkan suatu hukum yang jelas, maka mengambil makna umum dari hadits yang pertama itu lebih utama. Apabila kita menyatakan bahwa yang paling sesuai untuk kemungkinan kata yang terbuang dalam hadits tersebut adalah 'hukum', meskipun demikian tidak terdapat kontradiksi dengan keumuman hadits yang lainnya kecuali dari bab dalil *khitab*, padahal sudah maklum bahwa makna umum sebuah dalil itu lebih kuat daripada dalil *khitab* menurut seluruh kalangan ulama, apalagi dalil yang mengandung beberapa kemungkinan dan persepsi.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa sabda Rasulullah SAW, "*dengan demikian ia telah mendapatkan shalat*", mencakup semua kemungkinan kata yang terbuang, adalah pendapat yang lemah dan tidak diketahui dalam bahasa Arab, kecuali apabila terdapat istilah *'urfi* yang diakui oleh orang banyak atau istilah *syar'i* yang bisa dijadikan landasan.

Masalah kedua: Kapankah makmum melakukan sujud sahwi bersama imam?

Permasalahan ikutnya makmum bersama imam dalam sujud sahwi: sebagian ulama mengatakan jika makmum tersebut mendapatkan satu rakaat bersama imam, namun sebagian ulama lain tidak mengatakan demikian.

Ulama yang tidak berpendapat demikian karena mengambil keumuman dari sabda Rasulullah SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ

"Sesungguhnya dijadikannya imam hanyalah untuk diikuti."

Sedangkan ulama yang menganut pendapat pertama berdasarkan pemahaman sabda Rasulullah SAW,

فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ

"Maka ia telah mendapatkan shalat."

Masalah ketiga: Apakah yang harus dilakukan seorang musafir apabila bermakmum kepada orang yang mukim?

Para ulama berbeda pendapat dalam permasalahan ketiga ini: sebagian dari mereka mengatakan bahwa apabila makmum musafir tersebut mendapatkan shalat bersama imam yang bermukim kurang dari satu rakaat, maka ia tidak perlu menyempurnakan shalat empat rakaat, dan apabila ia mendapatkan satu rakaat, maka ia harus menyempurnakannya.

Mengqadha Sebagian Shalat karena Lupa

Mengenai hukum mengqadha sebagian shalat yang ditinggalkan karena lupa bagi imam dan *munfarid* (orang yang shalat sendirian): para ulama sepakat apabila yang ditinggalakan adalah rukun (fardhu) shalat, maka ia harus mengqadhanya, dan shalanyat tidak akan sah kecuali apabila telah melakukannya. Dalam pembahasan ini ada beberapa permasalahan yang diperselisihkan oleh para ulama dimana sebagian mereka mewajibkan qadha dan sebagian lain mewajibkan *i'adah* (mengulangi shalat).

Seperti halnya orang yang lupa tidak sujud empat kali, dari empat rakaat satu kali sujud, sebagian ulama mengatakan hendaknya ia memperbaiki rakaat yang keempat dan membatalkan tiga rakaat sebelumnya kemudian menunaikannya kembali, ini adalah pendapat Imam Malik.

Sebagian ulama lain mengatakan bahwa shalatnya batal dan ia harus mengulanginya kembali, ini adalah salah satu dari dua riwayat Imam Ahmad bin Hanbal. Sebagian ulama mengatakan bahwa hendaknya ia langsung sujud empat kali berturut-turut kemudian salam, maka sah shalatnya, ini adalah pendapat Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan Al Auza'i. Ada juga sebagian ulama lain yang mengatakan, hendaknya ia

menyempurnakan rakaat yang keempat kemudian sujud sahwi dua kali, dan ini adalah pendapat imam Syafi'i.

Perbedaan pendapat tersebut bersumber dari masalah *tartib* (urutan) dalam shalat, bagi ulama yang menyatakan *tartib* itu wajib di dalam setiap rakaat dan sujud, maka shalat seperti di atas batal. Sedangkan ulama yang menyatakan *tartib* itu wajib di dalam sujud, maka shalat seperti di atas batal, hanya saja rakaat yang terakhir sah. Hal itu diqiyaskan dengan shalat makmum yang tertinggal oleh imam. Adapun ulama yang tidak menyatakan wajibnya *tartib* di dalam shalat, maka menurutnya boleh melakukan sujud yang terlupakan dalam satu rakaat, terlebih lagi apabila ia berkeyakinan bahwa *tartib* tidaklah wajib pada gerakan shalat yang berulang di setiap rakaat (yakni sujud). Yang demikian karena setiap rakaat mencakup berdiri, rukuk dan sujud, sedangkan sujud itu adalah gerakan yang berulang-ulang, kemudian pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa karena sujud tersebut berulang-ulang, maka tidak disyaratkan *tartib* (berurutan).

Termasuk dari pembahasan ini adalah perbedaan pendapat para pengikut Imam Malik mengenai orang yang lupa membaca Al Fatihah di rakaat pertama. Sebagian dari mereka menyetakan bahwa rakaat pertama tersebut tidak sah, dengan demikian harus mengqadhanya. Menurut sebagian yang lain harus mengulangi shalat lagi, dan ada juga yang berpendapat bahwa ia cukup melakukan sujud sahwi dan shalatnya sempurna. Cabang-cabang bab ini sangat banyak, namun kami hanya bermaksud menjelaskan dasar-dasar hukum dari masing-masing pendapat.

Sujud Sahwi

Sujud sahwi yang dinukil dari syari'at ada di dua posisi:

Karena adanya penambahan atau pengurangan yang terjadi dalam gerakan dan bacaan shalat lantaran lupa dan bukan karena unsur kesengajaan, atau karena adanya keraguan dalam melakukan amalan-amalan shalat.

1 - Sujud sahwi karena lupa

Adapun sujud sahwi yang disebabkan lupa, dan bukan karena keraguan, maka dalam pembahasan ini ada enam pasal:

Pasal Pertama: Hukum sujud sahwi

Para ulama berbeda pendapat apakah sujud sahwi itu fardhu atau sunah? Imam Syafi'i berpendapat bahwa sujud sahwi adalah sunah. Dan fardhu/wajib menurut imam Abu Hanifah, akan tetapi termasuk syarat sahnya shalat. Adapun imam Malik membedakan antara sujud sahwi untuk perbuatan (gerakan shalat) dan sujud sahwi untuk bacaan shalat, serta sujud sahwi karena ada penambahan atau pengurangan dalam shalat dari yang semestinya. Ia mengatakan, "Sujud sahwi untuk gerakan shalat yang kurang hukumnya wajib, dan menurutnya ia termasuk syarat sahnya shalat, sebagaimana yang masyhur darinya. Diriwayatkan darinya pula bahwa sujud sahwi untuk gerakan shalat yang kurang adalah wajib, sedangkan sujud sahwi karena penambahan gerakan shalat adalah sunah.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam memahami amalan yang telah dicontohkan oleh Rasulullah SAW apakah wajib atau sunah?

Abu Hanifah memahami perbuatan Nabi SAW dalam hal sujud sahwi adalah wajib, dan inilah dasar pijakan mereka, karena penjelasan mengenai kewajiban perbuatan tersebut telah ada, yaitu sabda Rasulullah SAW,

صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّيْ

"Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihatku shalat."[427]

Sedangkan Imam Syafi'i memahami sujud sahwi yang dilakukan oleh Nabi SAW menunjukkan hukum sunah, dan dari jalur qiyas ditetapkan bukan sebagai dasar dalam shalat, yang demikian itu karena menurut pendapat jumhur bahwa sujud sahwi bukan mengganti hal-hal yang fardhu, melainkan hanya mengganti hal-hal yang sunah. Karena yang diganti itu hal-hal yang sunah, maka hukum sujud sahwi pun adalah sunah.

---

[427] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

Adapun Imam Malik lebih menekankan perbuatan daripada ucapan dalam shalat. Karena perbuatan dalam shalat itu lebih berperan daripada bacaan di dalam shalat, seakan-akan ia berpendapat bahwa perbuatan lebih ditekankan daripada bacaan, walaupun dia juga berpendapat bahwa sujud sahwi tidak dapat mengganti hal-hal yang fardhu, dan imam Malik membedakan antara sujud sahwi karena adanya pengurangan atau penambahan dari yang semestinya. Sebagaimana yang disebutkan dalam pendapatnya yang kedua, bahwa sujud sahwi berperan sebagai pengganti dari bagian shalat yang tertinggal (ketika terjadi pengurangan), dan sebagai *istighfar* (permohonan ampunan) apabila terdapat penambahan dalam shalat.

Pasal kedua: Posisi sujud sahwi

Dalam hal ini ada 5 pendapat ulama:

1. Kelompok madzhab Syafi'i berpendapat bahwa sujud sahwi dilakukan sebelum mengucapkan salam selamanya.

2. Kelompok madzhab Hanafi menyatakan bahwa sujud sahwi dilakukan setelah salam selamanya.

3. Kelompok madzhab Maliki membedakan: jika dilakukan karena ada pengurangan dalam shalat, maka sujud sahwi dilakukan sebelum salam. Adapun karena ada penambahan, maka dilakukan sesudah salam.

4. Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa sujud sahwi dilakukan sebelum salam dimana Rasulullah SAW melakukannya sebelum salam, dan dilakukan sesudah salam dimana Rasulullah SAW melakukannya sesudah salam. Adapun selain itu, maka sujud sahwi senantiasa dikerjakan sebelum salam.

5. Ulama Azh-Zhahiri mengatakan, sujud sahwi tidak dilakukan kecuali pada lima kesempatan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW saja. Adapun selain itu, jika menyangkut sesuatu yang fardhu maka ia harus menggantinya, dan jika menyangkut sesuatu yang sunah, maka tidak apa-apa baginya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena Rasulullah SAW pernah melakukan sujud sahwi sebelum dan sesudah salam. Disebutkan di dalam hadits Ibnu Buhainah, ia berkata,

صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَلَمْ يَجْلِسْ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، فَلَمَّا قَضَى صَلاَتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ.

"Rasulullah SAW shalat menjadi imam kami, setelah dua rakaat, beliau langsung berdiri dan tidak duduk (tasyahud awal). Maka Orang-orang pun ikut berdiri, dan setelah selesai shalat beliau bersujud dua kali dalam keadaan duduk."[428]

Juga diriwayatkan bahwa beliau melakukan sujud sahwi setelah salam dalam riwayat Dzul Yadain yang telah lalu, karena beliau mengucapkan salam setelah dua rakaat shalat.[429]

Ulama yang memperbolehkan qiyas dalam sujud sahwi, yakni menyamakan persoalan lain yang sejenis dengan persoalan yang dialami oleh Nabi SAW dalam masalah sujud sahwi, mereka terbagi menjadi tiga madzhab (pendapat): Pertama: madzhab *tarjih* (menguatkan salah satu dalil), kedua: madzhab *jam'* (mengkompromikan beberapa dalil), dan ketiga: memadukan antara *tarjih* dan *jam'*.

Ulama yang *mentarjih* hadits Ibnu Buhainah berpendapat bahwa sujud sahwi dilakukan sebelum salam. Mereka juga mengambil dasar dari hadits Abu Sa'id Al Khudri bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَثَلاَثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيُصَلِّ رَكْعَةً وَيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ التَّسْلِيمِ، فَإِنْ كَانَتِ الرَّكْعَةُ الَّتِي صَلاَّهَا خَامِسَةً شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ، وَإِنْ كَانَتْ رَابِعَةً فَالسَّجْدَتَانِ تَرْغِيمٌ لِلشَّيْطَانِ.

"Apabila salah seorang dari kalian merasa ragu apakah shalatnya sudah tiga rakaat atau empat rakaat, maka tambahlah satu rakaat lagi, lalu lakukanlah sujud dua kali ketika duduk sebelum salam. Jika ternyata

---

[428] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (829, 1230) (1224), Muslim (570), Abu Daud (1034), At-Tirmidzi (391), An-Nasa'i (3/19, 34), (2/244), Ibnu Majah (1206), Ahmad (345, 346), Ad-Darimi (1/352), Abu Awanah (2/193) dan Al Baihaqi (2/333, 343).

[429] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

rakaat terakhir yang ia lakukan adalah rakaat kelima, maka ia telah menebus kesalahan itu dengan dua sujud tersebut. Namun jika ternyata terakhir yang ia lakukan adalah rakaat keempat, maka dua sujud itu untuk menundukkan syetan."[430]

Mereka mengatakan, hadits ini bisa dipahami bahwa sujud sahwi karena adanya "penambahan" juga dilakukan sebelum salam, karena adanya kemungkinan melakukan rakaat yang kelima. Mereka juga berhujjah dengan riwayat dari Ibnu Syihab, ia berkata, "Akhir dari dua hal yang dilakukan Rasulullah SAW adalah bahwa sujud sahwi dilakukan sebelum salam."[431]

Adapun ulama yang *mentarjih* hadits Dzul Yadain berpendapat bahwa sujud sahwi dilakukan sesudah salam, dan dalam *mentarjih* hadits ini mereka berhujjah bahwa hadits Ibnu Buhainah bertentangan dengan hadits Al Mughirah bin Syu'bah: "Bahwa Rasulullah SAW berdiri setelah dua rakaat tanpa duduk (tasyahud awal), kemudian beliau sujud setelah salam."[432] Abu Umar mengatakan tidak ada dalil *naqli* yang bertentangan dengan hadits ini, mereka juga berhujjah dengan hadits *shahih* riwayat Ibnu Mas'ud "Bahwa Rasulullah SAW pernah shalat lima rakaat karena lupa, kemudian beliau sujud setelah salam."[433]

Ulama yang berpendapat *jam'* mengatakan bahwa hadits-hadits di atas tidak saling bertentangan, yang demikian itu karena sujud sahwi yang dilakukan setelah salam adalah karena adanya penambahan dalam shalat, sedangkan sujud sahwi sebelum salam adalah karena adanya

---

[430] *Shahih*: HR. Muslim (571), Abu Daud (1024, 1026) (1027), An-Nasa'i (3/27), Ibnu Majah (1210), Ahmad (3/72, 84, 87), Ad-Darimi (1/351), Ibnu Al Jarud (241) dan Ad-Daruquthni (1/375).

[431] *Dha'if.* HR. Al Baihaqi (2/340), dan lafadznya dari Mutharrif bin Mazin dari Ma'ar, dari Zuhri, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah sujud sahwi sebelum dan sesudah salam, dan akhir dari dua hal yang beliau lakukan adalah sebelum salam." Al Baihaqi menyatakan bahwa perkataan Az-Zuhri *munqathi'* (terputus) karena tidak menyandarkan kepada seorang sahabat pun, dan Mutharrif bin Mazin bukan perawi yang kuat.

[432] *Shahih.* HR. Abu Daud (1037), At-Tirmidzi (364, 365), Ahmad (4/253), Ath-Thayalisi (695), Ad-Darimi (1/421), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (20/1019) dan *Al Ausath* (1182), serta Al Baihaqi (2/338, 344) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

[433] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (404, 1226, 7249), Muslim (572), Abu Daud (1019), At-Tirmidzi (392), An-Nasa'i (3/31) dan Ibnu Majah (1205).

pengurangan dari semestinya. Mereka berkata, "Ini lebih tepat daripada menganggap bahwa hadits-hadits tersebut saling bertentangan satu dengan yang lain."

Adapun ulama yang memadukan konsep *jam'* dan *tarjih* berpendapat bahwa sujud sahwi untuk persoalan yang sama dengan amalan yang dilakukan oleh Rasulullah SAW adalah sama seperti yang termuat dalam hadits-hadits yang menjelaskan sujud sahwi Rasulullah SAW. Sedangkan dalam kondisi selain itu maka sujud sahwi dilakukan sebelum salam. Seakan-akan mereka mengqiyaskan tempat-tempat dimana Rasulullah SAW melakukan sujud sahwi sebelum salam, dan tidak mengqiyaskan posisi dimana Rasulullah SAW melakukan sujud sahwi sesudah salam.

Adapun ulama yang hanya membatasi persoalan ini dan tidak keluar dari amalan yang telah dilakukan oleh Nabi SAW, yakni enggan mengqiyaskan persoalan lain dengan amalan yang dialami oleh Nabi SAW, berpendapat bahwa sujud sahwi itu hanya dilakukan apabila kasusnya sama dengan yang dilakukan oleh Nabi SAW. Adapun untuk persoalan lain, maka tidak perlu melakukan sujud sahwi, ini adalah pendapat madzhab Zhahiri.

Ahmad bin Hanbal rupanya menempuh jalur madzhab Zhahiri dengan ditambah jalur qiyas, dimana ia berpendapat bahwa sujud sahwi yang dilakukan setelah salam hanya pada kasus yang sama dengan apa yang pernah dialami oleh Nabi SAW. Sedangkan untuk persoalan lain yang tidak sama dengan yang pernah dialami oleh Nabi SAW maka sujud sahwi dilakukan sebelum salam.

Masing-masing dari mereka memiliki dalil-dalil yang dianggap kuat dari segi qiyas, namun kami tidak bermaksud mengutarakan semuanya secara rinci, sebagaimana kami juga tidak ingin mengungkap persoalan-persoalan yang hukumnya tidak dijelaskan hukumnya dengan tegas dalam syariat kecuali sekilas saja, yang demikian itu karena telah masyhur dan menjadi dasar bagi yang lainnya, atau karena persoalan tersebut jarang terjadi.

Adapun tempat-tempat dimana Rasulullah SAW lupa dalam shalatnya ada lima, yaitu:

Pertama: Ketika beliau SAW langsung berdiri pada rakaat kedua tanpa duduk (tasyahud awal) seperti yang tertera dalam hadits Ibnu Buhainah.

Kedua: Ketika beliau SAW salam setelah dua rakaat sebelum menyempurnakan empat rakaat seperti yang tertera dalam hadits Dzul Yadain.

Ketiga: Bahwa beliau SAW pernah shalat sampai lima rakaat seperti yang tertera dalam hadits Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Keempat: Bahwasanya beliau SAW pernah salam ketika baru melakukan tiga rakaat seperti yang termuat dalam hadits Imran bin Al Hushain.[434]

Kelima: Sujud sahwi karena ragu-ragu tentang jumlah rakaat seperti yang tertera dalam hadits Abu Sa'id Al Khudri, dan permasalahan ini akan dibahas berikutnya.

Para ulama berbeda pendapat mengapa harus melakukan sujud sahwi? Sebagian ulama berpendapat hal itu karena adanya pengurangan atau penambahan dalam shalat dan inilah yang lebih masyhur. Ada juga yang mengatakan bahwa alasannya karena "lupa" itu sendiri, sebagaimana pendapat imam Zhahiri dan Syafi'i.

Pasal ketiga: Bacaan dan perbuatan yang menuntut sujud sahwi

Para ulama yang berpendapat bahwa sujud sahwi dilakukan karena adanya pengurangan atau penambahan dalam menjalankan bagian-bagian shalat secara lupa, sepakat bahwa bagian-bagian shalat tersebut berupa perbuatan atau bacaan sunah, dan bukan yang fardhu dan yang dianjurkan.

---

[434] Lafadznya dari Imran bin Hushain bahwa Rasulullah SAW salam pada rakaat ketiga dari shalat Ashar, kemudian Al Khirbaq berkata kepada beliau, "Wahai Rasulullah, apakah Anda lupa atau memang shalat ini *diqashar*?" Lalu Nabi SAW bertanya, *"Apakah Al Khirbaq benar?"* mereka menjawab, "Ya, benar." Kemudian beliau berdiri dan shalat satu rakaat, beliau lalu sujud dua kali dan mengucap salam. HR. Muslim (574), Abu Daud (1018), An-Nasa'i (3/26) (3/66)), Ibnu Majah (1215), Ahmad (4, 427), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1054) dan Ibnu Hibban (2654), juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi (2/359).

Bagian gerakan shalat yang dianjurkan untuk dilakukan, apabila ditinggalkan karena lupa tidak menuntut sujud sahwi selama tidak lebih dari sekali. Seperti pendapat imam Malik bahwa meninggalkan takbir sekali tidak perlu sujud sahwi, namun jika lebih dari sekali maka harus sujud sahwi.

Adapun amalan yang fardhu, maka tidak dapat diganti dengan sujud sahwi atau yang lainnya, melainkan dengan cara mengulanginya, dan melengkapinya apabila apa yang ia tidak lakukan karena lupa tersebut tidak mengharuskan pengulangan shalat secara keseluruhan. Sebagaimana telah dijelaskan mengenai sesuatu yang mengharuskan pengulangan shalat secara keseluruhan dan yang hanya mengharuskan mengerjakan sebagian amalan yang tertinggal (maksudnya: karena meninggalkan sebagian rukun shalat).

Adapun sujud sahwi yang dilakukan karena adanya penambahan, maka penambahan tersebut terjadi pada amalan yang fardhu atau sunah secara keseluruhan, hal ini tidak diperselisihkan, namun yang diperselisihkan adalah status perbuatan atau bacaan tersebut apakah fardhu atau tidak, apakah sunah atau tidak, dan apakah sunah atau sekedar anjuran.

Contohnya: menurut imam Malik, meninggalkan qunut tidak perlu sujud sahwi karena qunut hanya anjuran, sedangkan menurut imam Syafi'i meninggalkan qunut mengharuskan sujud sahwi karena qunut merupakan salah satu sunah. Mengenai fardhu, sunah dan anjuran di dalam bagain-bagian shalat sudah dijelaskan sebelumnya.

Imam Malik dan para pengikutnya berpendapat bahwa sujud sahwi dilakukan karena adanya penambahan yang sedikit dalam shalat, sekalipun tidak termasuk bagian shalat.

Dan perlu diketahui bahwa sunah dan anjuran menurut mazhab Maliki termasuk *an-nadbu*. Adapun yang diperselisihkan oleh Imam Malik dan Syafi'i mengenai batas minimal dan maksimalnya, yaitu dalam penekanan persoalan yang tergantung pada kondisi ibadah, sehingga keduanya banyak berselisih pendapat dalam masalah ini, sampai-sampai sebagian mereka berpendapat bahwa apabila sunah dalam shalat ditinggalkan secara sengaja jika berupa perbuatan, atau apabila dilakukan dengan sengaja jika berupa amalan yang harus ditinggalkan, hukumnya

sama dengan hukum wajib (yang berarti akan berdosa jika ditinggalkan), dan pendapat semacam ini banyak dipegang oleh pengikut imam Malik.

Demikian pula Anda akan mendapati mereka bersepakat kecuali Ahlu Zhahir, bahwa orang yang meninggalakan sesuatu yang sunah yang berulang-ulang akan berdosa, seperti seseorang yang senantiasa meninggalkan shalat witir atau shalat sunah sebelum Subuh, maka ia tergolong orang yang fasik dan berdosa. Seolah-olah ibadah tersebut menurut pemahaman ini bukanlah sesuatu yang wajib karena keberadaan dan jenisnya sebagaimana keberadaan shalat lima waktu. Diantara ibadah-ibdah itu juga ada yang sunah menurut keberadaannya namun wajib menurut jenisnya, seperti shalat witir, shalat sunah sebelum Subuh, dan shalat-shalat sunah lainnya.

Demikian juga ada hal yang bersifat himbaun menurut keberadaannya, namun sunah menurut jenisnya, seperti yang telah kami kemukakan di atas mengenai pendapat imam Malik yang mengharuskan sujud sahwi apabila meninggalkan takbir secara lupa lebih dari satu kali. Menurut saya, mereka tidak ada yang berpendapat bahwa ada hal-hal sunah dari segi keberaadan jenisnya. Adapun Ahlu Zhahir berpendapat bahwa sunah itu menurut mereka adalah sunah dengan ketentuannya, berdasarkan sabda Nabi SAW kepada seorang A'rabi (Arab Badui) yang bertanya kepada beliau mengenai kewajiban-kewajiban dalam Islam, kemudian beliau berkomentar,

أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ، دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ.

"Ia beruntung jika jujur dan masuk surga jika benar."[435] Kalimat tersebut disabdakan oleh Nabi SAW setelah A'rabi tersebut berkata kepada Nabi SAW, "Demi Allah, aku tidak akan menambah atau mengurangi kewajiban-kewajiban tersebut." Hadits ini telah disebutkan terdahulu.

Para ulama sepakat bahwa sujud sahwi dilakukan karena lupa tidak duduk pada *tasyahud awal*, namun mereka berbeda pendapat apakah duduk tersebut sebagai fardhu atau sunah? Mereka juga berbeda pendapat apakah imam yang diingatkan oleh makmum dengan bacaan *tasbih* (*subhanallah*) harus kembali kepada gerakan semula atau diteruskan

---

[435] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

berdiri? Dan jika kembali duduk, kapankah ia harus kembali duduk? Jumhur ulama menyatakan, "Imam yang diingatkan itu harus duduk kembali selama belum berdiri tegak." Sebagian ulama lain mengatakan bahwa imam tersebut harus kembali duduk selama belum duduk pada rakaat ketiga. Dan sebagian ulama yang lain lagi berpendapat: imam tersebut tidak boleh duduk kembali apabila telah bangkit dari tempat shalat sejauh satu jengkal. Dan seandainya ia duduk kembali, menurut jumhur ulama shalatnya sah, namun menurut sebagian yang lain shalatnya batal.

Pasal keempat: Tata Cara sujud sahwi

Tentang tata cara sujud sahwi para ulama telah berbeda pendapat: menurut imam Malik bahwa sujud sahwi apabila dilakukan setelah salam maka ia harus melakukan *tasyahud* kemudian salam. Demikian juga yang dipegang oleh Abu Hanifah, karena semua sujud sahwi menurutnya adalah setelah salam. Sedangkan apabila sujud sahwi dilakukan sebelum salam, maka ia hanya melakukan satu kali tasyahhud saja, dan salamnya sekaligus dengan salam penutup shalat. Dan inilah yang dipegang oleh imam Syafi'i, karena menurutnya semua sujud sahwi dilakukan sebelum salam. Dalam riwayat lain, Malik berpendapat bahwa sujud sahwi yang dilakukan sebelum salam tidak menggunakan *tasyahud*, dan inilah yang dipegang oleh jama'ah.

Abu Umar berkata, "Adapun salam yang dilakukan setelah salam, maka hal itu memang ada contohnya dari Nabi SAW, namun mengenai tasyahud, saya tidak mengetahui dasarnya."

Sebab perbedaan pendapat: Hadits dari Ibnu Mas'ud RA[436] yang diperselisihkan mengenai ke*shahih*annya, yaitu "Bahwasanya Rasulullah

---

[436] Yang benar bahwa hadits ini diriwayatkan dari Imran bin Al Hushain dan bukan dari Ibnu Mas'ud. Tambahan ini diriwayatkan oleh Abu Daud (1039), An-Nasa'i (3/26), At-Tirmidzi (395) ia berkata, "Ini adalah hadits *hasan gharib.*" Ibnu Al Jarud (129), Al Hakim (1/323) ia menilainya *shahih* dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, serta diriwayatkan oleh Al Baihaqi (2/355) dan berkata, "Asy'ats Al Hamrani meriwayatkannya sendirian, diriwayatkan oleh Syu'bah, Wuhaib, Ibnu Ilyah, Asy-Syaqafi, Hasyim, Hammad bin Zaid, Yazid bin Zurai' dan selain mereka dari Khalid Al Hadzdza', dan tidak ada satupun dari mereka yang menyebutkan seperti apa yang disebutkan oleh Asy'ats Al Hamrani. Saya

SAW *bertasyahud* lalu salam", di samping itu apakah dua sujud sahwi itu dianggap sama dengan dua sujud terakhir dalam shalat atau tidak?

Ulama yang menganggap "sama" berpendapat tidak perlu *tasyahud* lagi, terlebih masih dalam shalat yang sama. Abu Bakar bin Al Mundzir menyatakan ada enam pendapat ulama mengenai permasalahan ini:

1. Sebagian ulama menyatakan tidak perlu *tasyahud* dan salam lagi, sebagaimana yang dikatakan oleh Anas bin Malik, Al Hasan dan Atha`.

2. Sebagian ulama lain berpendapat sebaliknya: yakni harus *tasyahud* dan salam.

3. Sekelompok ulama lain mengatakan dengan *tasyahud* tanpa salam, sebagaimana yang dipegang oleh Al Hakam, Hammad, dan An-Nakha'i.

4. Sebagian ulama lain berpendapat kebalikan dari madzhab ketiga: yaitu dengan salam tanpa *tasyahud.* Ini adalah pendapat Ibnu Sirin.

5. Jika berkehendak boleh dengan *tasyahud* dan salam, jika tidak maka tidak apa-apa, sebagaimana diriwayatkan dari 'Atha.

6. Pendapat Imam Ahmad bin Hanbal: bahwa apabila ia sujud sahwi setelah salam, maka dengan *tasyahud,* dan apabila sujud sahwi sebelum salam maka tanpa *tasyahud,* dan ini seperti yang telah kami sebutkan dari imam Malik. Abu Bakar mengatakan, bahwa Rasulullah SAW pernah bertakbir empat kali di dalam sujud sahwi lalu beliau salam, namun terdapat catatan dalam riwayat mengenai tasyahud beliau.

Pasal kelima: Orang yang wajib melakukan sujud sahwi

Para ulama telah sepakat bahwa sujud sahwi adalah sunah bagi orang yang shalat sendirian dan yang menjadi imam. Namun mereka berbeda pendapat apabila makmum lupa, apakah ia harus sujud sahwi atau tidak? Menurut jumhur ulama bahwa makmum tersebut tidak perlu melakukan sujud sahwi, karena shalat makmum menjadi tanggungan imam. Dan Makhul memiliki pendapat yang *syadz*, seraya mengatakan bahwa makmum tersebut harus melakukan sujud sahwi sendirian.

---

katakan, "Lafadz hadits ini *syadz* karena perbedaan riwayat Asy'ats dengan yang lainnya."

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai rukun-rukun shalat yang ditanggung oleh imam dan yang tidak ditanggung.

Para ulama sepakat bahwa apabila imam lupa, maka makmum harus bersujud sahwi mengikuti imam, sekalipun makmum tidak lupa seperti imamnya. Namun mereka berbeda pendapat kapan makmum harus melakukan sujud sahwi apabila ia lupa sebagain gerakan shalat bersama imam, sedangkan imam tersebut harus melakukan sujud sahwi (karena sesuatu yang ia ragukan sendiri).

Sebagian ulama mengatakan makmum tersebut hendaknya melakukan sujud sahwi bersama imam, kemudian berdiri untuk menyempurnakan sebagian gerakan dalam shalat yang luput darinya, baik imam melakukan sujud sahwi sebelum salam maupun setelahnya. Inilah pendapat Atha`, Al Hasan, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Ahmad, Abu Tsaur dan Ashhab Ar-Ra'yi.

Ibnu Sirin dan Ishaq mengatakan bahwa makmum tersebut mengqadha apa yang luput darinya kemudian sujud sahwi.

Sebagian ulama yang lain mengatkan apabila imam melakukan sujud sahwi sebelum salam maka hendaknya makmum melakukannya bersama imam, namun apabila imam melakukannya setelah salam, maka hendaknya makmum tersebut melakukan sujud sahwi setelah menyempurnakan bagian yang luput darinya, ini adalah pendapat imam Malik, Al-Laits dan Al-Auza'i.

Sebagian ulama yang lain lagi mengatakan hendaknya makmum mengikuti sujud sahwi bersama imam, kemudian setelah menyempurnakan kekurangannya, makmum tersebut melakukan sujud sahwi kembali, sebagaimana yang dikatakan oleh imam Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai amalan yang lebih utama, mengikuti sujud sahwi bersama imam atau setelah ia menyempurnakan shalatnya sendiri? Sepertinya, mereka sepakat bahwa mengikuti imam adalah wajib, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

"Sesungguhnya dijadikannya imam hanyalah untuk diikuti."[437]

[437] *Hasan shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

Kemudian mereka berbeda pendapat apakah waktu sujud sahwi bagi makmum itu di akhir shalatnya sendiri atau bersama sujud sahwi imam? Ulama yang menekankan makmum harus selalu mengikuti imam —dan itu merupakan syarat makmum— berpendapat bahwa waktu sujud sahwi untuk makmum adalah bersama imam, sekalipun ia tidak melakukannya di akhir shalat.

Sedangkan ulama yang lebih menekankan waktu sujud sahwi itu harus di akhir shalat berpendapat bahwa makmum —seperti kasus di atas— harus sujud sahwi di akhir shalatnya. Adapun ulama yang mewajibkan kedua-duanya berpendapat bahwa makmum tersebut harus sujud sahwi dua kali, yaitu bersama imam, kemudian bersujud sahwi kembali di akhir shalatnya, hanya saja pendapat ini lemah.

Pasal Keenam: Bagaimana hendaknya makmum mengingatkan imam yang lupa?

Para ulama sepakat bahwa cara mengingatkan imam yang lupa adalah dengan *tasbih* (membaca: *subhanallah*) bagi makmun laki-laki, berdasarkan hadits *shahih*, Nabi SAW bersabda,

مَالِيْ أَرَاكُمْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ التَّصْفِيْقِ، مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِيْ صَلاَتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ الْتَفَتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا التَّصْفِيْقُ لِلنِّسَاءِ.

"Mengapa aku melihat kalian berlebihan bertepuk tangan, barangsiapa mengingatkan (kesalahan) dalam shalat, maka hendaklah ia bertasbih, karena sesungguhnya dengan bertasbih ia akan memperhatikan, adapun tepuk tangan hanya untuk perempuan."[438]

Namun mereka berbeda pendapat mengenai cara mengingatkan bagi perempuan, imam Malik dan jama'ah mengatakan bahwa *tasbih* untuk laki-laki dan perempuan. Sedangkan imam Syafi'i menyatakan untuk laki-laki bertasbih, dan untuk perempuan dengan cara *tashfiq* (tepuk tangan).

---

[438] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (684, 1201, 1204, 1234, 2690, 2693), Muslim (421), Abu Daud (940), An-Nasa'i (2/77), Ibnu Majah (1035), Ahmad (5/330, 331, 335, 336, 337, 338), Ad-Darimi (1/317) dan Ath-Thabrani (5742, 5749, 5765, 5824, 5843, 5844).

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam memahami sabda Rasulullah SAW, *"Adapun tepuk tangan hanya untuk perempuan."* ulama yang memahami makna dalam hadits tersebut bahwa tepuk tangan adalah hukum mengingatkan bagi perempuan –dan inilah yang nampak jelas kebenarannya- mengatakan, "Apabila makmum perempuan ingin mengingatkan, maka hendaknya dengan bertepuk tangan dan bukan bertasbih." Sedangkan ulama yang memahami hadits tersebut hanya sebagai bentuk celaan terhadap tepuk tangan, mengatakan bahwa untuk mengingatkan bagi laki-laki dan perempuan sama saja, yaitu dengan bertasbih. Namun pendapat ini lemah karena keluar dari zhahir hadits tanpa mendasarkannya kepada dalil yang lain, kecuali jika ia mengqiyaskan perempuan kepada lelaki dalam hal ini, hanya saja banyak sekali perbedaan hukum di dalam shalat bagi laki-laki dan perempuan, sehingga hal itu melemahkan qiyas dalam permasalahan ini.

1- Sujud sahwi karena keraguan dalam shalat

Mengenai sujud sahwi karena keraguan dalam shalat, para ulama berbeda pendapat mengenai orang yang ragu dalam shalatnya dan tidak meyakini berapa rakaat yang telah ia kerjakan, apakah satu, dua, tiga atau empat rakaat, dalam hal ini para ulama terbagi menjadi tiga pendapat:

a. Sebagian ulama mengatakan, hendaknya ia mendasarkan keyakinannya pada jumlah rakaat yang paling sedikit, dan tidak boleh berpegang pada sesuatu yang diada-adakan, kemudian melakukan sujud sahwi. Ini adalah pendapat imam Malik, Syafi'i dan Daud.

b. Abu Hanifah berpendapat: jika itu adalah pertama kali maka batal shalatnya, namun jika keraguan tersebut berulang-ulang, maka hendaknya ia mengingat-ingat dan menentukan jumlah yang lebih ia yakini, kemudian melakukan sujud sahwi setelah salam.

c. Sekelompok ulama yang lain berpendapat bahwa apabila ia ragu, maka tidak dapat kembali kepada keyakinan dan tidak perlu berupaya untuk mencapai keyakinan, melainkan hendaknya ia melakukan sujud sahwi saja, apabila terjadi keraguan.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi zhahir beberapa hadits yang berkenaan dengan masalah ini, yaitu tiga hadits berikut:

Pertama: Hadits yang menjelaskan agar mendasarkan kepada keyakinan, yaitu hadits riwayat Abu Sa'id Al Khudri, ia berkata, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَثَلاَثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ، وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ، ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلاَتَهُ، وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ.

"Apabila salah seorang di antara kalian merasa ragu dalam shalatnya dan tidak mengetahui apakah ia telah shalat tiga atau empat rakaat. Maka hendaknya ia membuang keraguan dan berpegang pada apa yang ia yakini, kemudian sujud dua kali sebelum salam. Apabila ia telah shalat lima rakaat, maka semua itu memaafkannya (dari kekeliruan) dalam shalatnya, dan apabila satu rakaat itu sebagai pelengkap empat rakaat, maka kedua sujud itu sebagai pengusir syetan." Diriwayatkan oleh Muslim.[439]

Kedua: Hadits riwayat Ibnu Mas'ud bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلاَتِهِ فَلْيَتَحَرَّ وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ

"Apabila salah seorang di antara kalian lupa dalam shalatnya, maka hendaknya ia mencari (yang benar) kemudian bersujud dua kali." Dalam riwayat lain disebutkan:

فَلْيَنْظُرْ أَحْرَى ذَلِكَ إِلَى الصَّوَابِ، ثُمَّ لِيُسَلِّمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ وَيَتَشَهَّدْ وَيُسَلِّمْ

"Maka hendaknya ia meyakini sesuatu yang lebih mendekati kebenaran dan mengucapkan salam, kemudian melakukan sujud sahwi dua kali, bertasyahud dan mengucapkan salam."[440]

Ketiga: Hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh imam Malik dan Al Bukhari bahwa Rasulullah SAW bersabda,

---

[439] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.
[440] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا قَامَ يُصَلِّي جَاءَهُ الشَّيْطَانُ فَلَبَّسَ عَلَيْهِ حَتَّى لاَ يَدْرِي كَمْ صَلَّى، فَإِذَا وَجَدَ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ

"Sesungguhnya apabila salah seorang dari kalian berdiri untuk melakukan shalat, maka syetan mendatanginya dan mengacaukannya hingga ia tidak mengetahui berapa rakaat yang telah ia lakukan. Apabila salah seorang dari kalian menemukan hal demikian maka hendaklah ia sujud sahwi dua kali pada saat masih duduk."[441]

Riwayat lain yang semakna dengan hadits ini dari Abdullah bin Ja'far, telah diriwayatkan oleh Abu Daud bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ شَكَّ فِي صَلاَتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَهَا وَيُسَلِّمُ

"Barangsiapa ragu dalam shalatnya, maka hendaknya ia sujud dua kali setelahnya, kemudian salam."[442]

Menanggapi hadits-hadits ini para ulama ada yang menempuh metode *jam'* dan ada yang mengambil cara *tarjih.*

Diantara ulama yang mengambil cara *tarjih*, menilai tidak adanya pertentangan pada dalil, ada yang memalingkan *takwil* dalil yang bertentangan kepada apa yang ia dukung, di antara mereka ada yang menggabung keduanya (yakni mengkompromikan sebagian dan *mentarjih* sebagian yang lain, kemudian mentakwil makna sesuai yang ia dukung), dan ada pula yang memadukan sebagian, kemudian menggugurkan yang lain.

Ulama yang menempuh metode *jam'* dalam sebagaian hadits dan *mentarjih* sebagian yang lain, kemudian menakwilkan hadits yang tidak kuat dan mengalihkan maknanya hingga sesuai dengan hadits yang ia dukung adalah Malik bin Anas. Ia mengartikan hadits Abu Sa'id Al Khudhri RA untuk orang yang dihinggapi keraguan dan memahami

---

441 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1232), Muslim (389), Abu Daud (1030), An-Nasa'i (3/31) dan Al Baihaqi (2/230).

442 *Dha'if.* HR. Abu Daud (1033), An-Nasa'i (3/30), disebutkan di dalam *Al Kubra* (593, 1171, 1172, 1173), Ahmad (1/204, 205), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1022), diriwayatkan oleh Al Baihaqi (2/336) dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani di dalam *Dha'if Abu Daud.*

hadits Abu Hurairah RA untuk orang yang benar-benar ragu (keraguan yang dominant) sedangkan hadits Ibnu Mas'ud ditakwilkan bahwa yang dimaksud dengan kehati-hatian tersebut adalah kembali kepada yang diyakini. Dengan demikian, Imam Malik meneguhkan semua hadits.

Abu Hanifah termasuk diantara ulama yang menempuh metode memadukan beberapa hadits dan menggugurkan sebagian yang lain, yakni mendukung sebagian hadits tanpa menawilkan hadits yang ia anggap lemah untuk mendukung pendapatnya. Ia berkata, "Hadits Abu Sa'id berlaku bagi orang yang tidak memiliki dugaan kuat dan bisa dijadikan sandaran perbuatannya, sedangkan hadits Ibnu Mas'ud untuk orang yang memiliki dugaan kuat." Abu Hanifah menggugurkan hukum yang terdapat dalam hadits Abu Hurairah RA, ia berkata, "Di dalam hadits Abu Sa'id dan Ibnu Mas'ud terdapat tambahannya, sedangkan riwayat tambahan itu harus diterima. Langkah yang ditempuh Abu Hanifah ini juga merupakan salah satu langkah kompromi.

Adapun bagi yang menguatkan sebagaian hadits dan menggugurkan sebagaian hadits yang lain dan mereka yang berpendapat wajib sujud saja adalah karena mereka menguatkan hadits Abu Hurairah RA dan menggugurkan hadits Abu Sa'id serta Ibnu Mas'ud. Karena itu, langkah seperti ini merupakan pendapat yang paling lemah.

Demikianlah penjelasan yang perlu kami tegaskan dalam bagian ini yang merupakan salah satu dari dua pembahasan mengenai shalat, yakni penjelasan mengenai shalat wajib. Selanjutnya kita akan melangkah pada bagian kedua dari pembahasan tentang shalat *syar'iyyah*, yaitu shalat yang bukan kewajiban individual.

كتاب الصلاة الثاني

KITAB SHALAT KEDUA

Diantara jenis shalat yang tidak termasuk kewajiban individual *(fardhu 'ain)* adalah shalat sunah, shalat *nafilah*, dan fardhu *kifayah* (kewajiban yang apabila telah dilaksanakan oleh sebagian orang, maka kewajiban tersebut gugur dari yang lainnya). Diantara hukum shalat-shalat itu pun ada yang telah disepakati dan ada yang masih diperdebatkan.

Kami akan membahas mengenai pembagian shalat-shalat tersebut satu persatu, yang secara global semuanya berjumlah 10 macam shalat:

1. Shalat sunah fajar. 2. Witir. 3. Nafilah. 4. Shalat sunah ketika masuk masjid *(tahiyatul masjid)*. 5. Qiyam Ramadhan (Tarawih). 6. Kusuf, 7. Istisqa`. 8. Idul Fitri. 9. Idul Adha. dan 10. Sujud tilawah (yang bisa dikatagorikan sebagai shalat tertentu).

Pembahasan kedua ini meliputi sepuluh bab, adapun penjelasan mengenai shalat mayit akan kami bahas secara tersendiri dalam pembahasan mengenai hukum-hukum yang berkaitan dengan mayit sebagaimana kebiasaan para ulama di dalam kitab mereka dan memberinya judul *"Kitabul Jana`iz"*.

Bab I
Shalat Witir

Para ulama berbeda pendapat mengenai shalat witir dalam 5 hal: hukum, tata cara, waktu, bacaan qunut dalam shalat witir dan shalat witir di atas kendaraan.

Mengenai hukum shalat witir telah dibahas sebelumnya dalam penjelasan mengenai shalat-shalat wajib.

Tata cara witir

Imam Malik berpendapat, sebaiknya dilakukan dalam tiga rakaat dipisah dengan satu salam. Menurut Abu Hanifah, jumlah rakaat shalat witir adalah tiga rakaat tanpa dipisah dengan salam. Sedangkan Menurut Syafi'i, jumlah rakaat shalat witir adalah satu rakaat. Masing-masing dari pendapat ini memiliki sandaran dari para sahabat dan tabi'in.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antar atsar dalam permasalahan ini. Disebutkan dari hadits Aisyah bahwa beliau SAW melakukan shalat malam sebelas rakaat dengan witir satu rakaat."[443]

Telah diriwayatkan secara *tsabit* dari Ibnu Umar RA bahwasanya Rasulullah SAW bersabda,

صَلاَةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى فَإِذَا رَأَيْتَ أَنَّ الصُّبْحَ يُدْرِكُكَ فَأَوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ

"Shalat malam adalah dua rakaat dua rakaat, dan jika engkau melihat bahwa Shubuh mendatangimu maka lakukanlah shalat witir satu rakaat.'"[444]

Muslim meriwayatkan dari Aisyah RA bahwa Nabi SAW shalat tiga belas rakaat, diantaranya shalat witir lima rakaat tanpa duduk kecuali di (rakaat) terakhir."[445]

Abu Daud meriwayatkan dari Abu Ayyub Al Anshari bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الْوِتْرُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوتِرَ بِثَلاَثٍ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يُوتِرَ بِوَاحِدَةٍ فَلْيَفْعَلْ

"Witir adalah haq (kewajiban) atas setiap Muslim, barangsiapa yang ingin berwitir tiga rakaat maka hendaklah ia melakukannya, dan,

---

443 *Shahih.* HR. Muslim (736), At-Tirmidzi (440), (441), An-Nasa'i (1695), Ahmad (6/35).

444 *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (990), Muslim (749), Abu Daud (1326), An-Nasa'i (3/233), Ibnu Majah (1320), Ahmad (2/9, 141, 147), Al Baihaqi (3/22).

445 *Shahih*: HR. Muslim (737), Abu Daud (1235), At-Tirmidzi (459).

barangsiapa yang ingin berwitir satu rakaat, maka hendaklah ia melakukannya.'[446]

Abu Daud meriwayatkan bahwa beliau SAW pernah shalat witir tujuh rakaat, sembilan rakaat dan lima rakaat.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Qais, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Aisyah RA, 'Berapa rakaat Rasulullah SAW melakukan witir?' Aisyah RA menjawab, 'Beliau SAW shalat witir empat dan tiga rakaat, enam dan tiga rakaat, delapan dan tiga rakaat, sepuluh dan tiga rakaat tapi tidak pernah witir lebih sedikit dari tujuh rakaat dan tidak pernah lebih dari tiga belas rakaat.'"[447]

Hadits ibnu Umar RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الْمَغْرِبُ وِتْرُ صَلاَةِ النَّهَارِ

"Maghrib adalah witirnya shalat siang.'[448]

Metode yang ditempuh para ulama dalam hadits-hadits di atas adalah metode *tarjih*. Bagi yang berpendapat bahwa jumlah rakaat witir hanya satu rakaat bersandar pada sabda Rasulullah SAW, *"Jika engkau*

---

[446] *Shahih*: HR. Abu Daud (1422), An-Nasa'i (3/238), Ibnu Majah (1190), Ahmad (5/418), Ad-Darimi (1/371), Abdurrazzak (4633), Ad-Daruquthni (2/22, 23), Al Baihaqi (2/37). Dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

[447] Kami tidak menemukan hadits dengan teks seperti itu. HR. Abu Daud (1437), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/285), Al Baihaqi (1/200), (3/35) bersumber dari Abdullah bin Abi Qubais, ia berkata, "Aku pernah bertanya kepada Aisyah mengenai shalat witir Rasulullah SAW, ia menjawab, 'Terkadang beliau SAW witir di permulaan malam dan terkadang witir di penghujung malam.' Aku bertanya, 'Bagaimana bacaan Rasulullah SAW, apakah membaca pelan atau keras?' ia menjawab, 'Semua itu pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW, beliau terkadang membaca secara pelan dan terkadang membaca dengan keras, beliau terkadang mandi lalu tidur dan terkadang wudhu lalu tidur." Dinilai *shahih* oleh Al Albani. Catatan; hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Qubais tersebut sebenarnya bukan berasal dari Abdullah bin Qubais sebagaimana yang dijelaskan dalam semua buku-buku yang telah diterbitkan.

[448] *Shahih*. HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/125), (276), An-Nasa'i dalam *As-Sunan Al Kubra* (1382), Ahmad (2/30, 41, 82, 154), Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Saghir* (1081). Dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Al Jami'* (7620).

khawatir Subuh (tiba) maka berwitirlah satu (rakaat).'[449] Dan hadits Aisyah bahwasanya beliau witir dengan satu (rakaat).[450]

Bagi yang perpendapat bahwa jumlah rakaat witir adalah tiga rakaat tanpa dipisah dengan salam dan hanya membatasi hukum jumlah bilangan rakaat witir hanya pada tiga rakaat saja, sama sekali tidak bisa dijadikan hujjah dalam bab ini, karena semua hadits yang menyebutkan jumlah witir yang berbeda-beda tersebut memberikan alternatif pilihan selain hadits Ibnu Umar yang menyebutkan sabda Rasulullah SAW, *"Maghrib adalah witirnya shalat siang."*

Maka Abu Hanifah dapat mengatakan, "Apabila dua sesuatu diserupakan dan memiliki hukum yang sama, maka sesuatu yang diserupakan tersebut berhak memiliki sifat sesuatu yang diserupakan padanya. Mengingat shalat Maghrib disamakan dengan witirnya shalat siang sehingga bilangan rakaatnya wajib berjumlah tiga." Sedangkan Imam Malik dalam hal ini berpedoman pada Sunnah Rasulullah SAW, beliau sama sekali tidak pernah shalat witir kecuali setelah shalat dengan jumlah rakaat genap. Imam Malik berpendapat bahwa hal itu merupakan sunah witir. Batas minimalnya adalah dua rakaat, padahal sebenarnya shalat witir menurutnya boleh dilakukan dengan satu rakaat saja, namun diantara syaratnya harus didahului dengan bilangan rakaat genap. Atau bisa juga Imam Malik berpandangan bahwa jumlah rakaat witir yang diperintahkan mencakup bilangan rakaat genap dan ganjil.

Sebab seluruh bilangan rakaat yang genap jika ditambahkan dengan bilangan ganjil maka semuanya berjumlah ganjil. Pendapat tersebut diperkuat oleh hadits Abdullah bin Qubais di atas. Dalam hadits itu, witir disebut bilangan yang terdiri dari bilangan genap dan ganjil. Diikutkan juga dengan pendapat Imam Malik yang dijadikan pedoman yang menyatakan bahwa jumlah rakaat witir adalah satu rakaat, karena ia menyatakan, "Bagaimana mungkin shalat witir dilakukan satu rakaat yang sebelumnya tidak didahului oleh rakaat sama sekali dan dengan apa rakaat tersebut diakhiri, padahal Rasulullah SAW bersabda, *"Hendaknya kamu berwitir dari shalat yang telah dilakukan.'*[451]

---

[449] *Muttafaq 'alaih.* Tahrijnya telah disebutkan sebelumnya.
[450] *Muttafaq 'alaih.* Tahrijnya telah disebutkan sebelumnya.
[451] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan sebelumnya.

Pendapat di atas secara tekstual menyatakan bahwa witir adalah bilangan dari rakaat shalat witir itu sendiri (yaitu tidak tersusun dari bilangan rakaat genap dan ganjil) karena witir tersebut adalah witir yang dikaitkan dengan jumlah lainnya dan penakwilan semacam ini lebih utama.

Yang benar dalam hal ini adalah semua teks hadits yang menunjukkan alternatif pilihan dalam tata cara shalat witir, mulai dari satu rakaat hingga sembilan rakaat berdasarkan yang diriwayatkan dari praktek Rasulullah SAW, dan yang perlu diperhatikan adalah apakah diantara syarat shalat witir adalah harus didahului dengan shalat sunah dengan bilangan rakaat ganjil secara terpisah atau tidak disyaratkan? Nampaknya hal itu merupakan syarat baginya karena memang seperti itulah witir yang dilakukan oleh Rasulullah SAW. Nampaknya hal tersebut bukanlah syarat shalat witir, sebab Imam Muslim meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW ketika selesai shalat witir, beliau membangunkan Aisyah, lalu Aisyah melakukan shalat witir."[452] Secara tekstual, riwayat ini menyebutkan bahwa Aisyah melakukan shalat witir tanpa didahului dengan shalat sunah yang jumlah rakaatnya genap.

Di samping itu ada riwayat lain yang bersumber dari Aisyah bahwa Rasulullah SAW pernah witir dengan sembilan rakaat, beliau duduk pada (rakaat) ke delapan dan sembilan, tidak salam kecuali pada rakaat ke sembilan, kemudian beliau shalat dua rakaat dengan duduk, maka itulah sebelas rakaat. Setelah beliau lanjut usia dan mulai gemuk, beliau shalat witir dengan tujuh rakaat, beliau tidak duduk kecuali pada rakaat keenam dan ketujuh dan tidak salam kecuali pada rakaat ketujuh, kemudian beliau shalat dua rakaat dengan duduk, maka itulah sembilan rakaat."[453]

Hadits yang menunjukkan bahwa shalat witir harus didahului dengan shalat yang bilangan rakaatnya genap memiliki hujjah bahwa tidaklah termasuk syarat witir harus terlebih dahulu melakukan shalat dengan jumlah rakaat genap dan witir juga bisa disebut untuk jumlah tiga rakaat. Di antara hujjah dalam hal itu adalah riwayat yang bersumber dari

---

[452] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (519), Muslim (512), Abu Daud (714), An-Nasa'i (1/101), (2/67), Ahmad (6/205). Dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (824).

[453] *Shahih.* HR. Abu Daud dengan maknanya (1352), dan An-Nasa'i (3/220), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (2635), juga dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud.*

Abu Daud yang diriwayatkan dari Ubay bin Ka'b, ia berkata, "Rasulullah SAW witir dengan (membaca) surah *sabbihismarabbikal a'la*, *qul yaa'ayyuhal kaafirun* dan *qul huwallahu ahad*."[454] Riwayat dari Aisyah juga menyebutkan hal yang serupa, ia berkata bahwa pada rakaat ketiga beliau SAW (membaca) *qul huwallahu ahad* dan *mu'awwidzatain*."[455]

Waktu pelaksanaan shalat witir

Para ulama sepakat bahwa waktu pelaksanaan shalat witir adalah setelah shalat Isya' hingga terbitnya fajar, berdasarkan beberapa riwayat dari Nabi SAW yang diantaranya diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Nadhra Al Aufi, Abu Sa'id mengabarkan bahwa mereka pernah bertanya kepada Nabi SAW mengenai witir, kemudian Rasulullah SAW menjawab,

الْوِتْرُ قَبْلَ الصُّبْحِ

"Witir itu sebelum Subuh."[456]

Para ulama berbeda pendapat mengenai bolehnya dilakukan setelah shalat Subuh.

Menurut sekelompok ulama tidak boleh, dan yang lainnya berpendapat boleh selama belum sampai waktu Subuh. Pendapat pertama dikemukakan oleh Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan dan Sufyan Ats-Tsauri. Sedangkan pendapat kedua dikemukakan oleh Syafi'i, Ahmad dan Malik.

Sebab perbedaan pendapat:

---

[454] *Shahih*. HR. Abu Daud (1423), An-Nasa'i (3/235, 244), *As-Sunan Al Kubra* (446, 9426, 10570, 10576) Ahmad (5/123), Ad-Daruqtuhni (2/31), Al Baihaqi (3/40), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abi Daud*.

[455] *Shahih*. HR. Abu Daud (1424), At-Tirmidzi (463), Ibnu Majah (1173), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (2432), Al Hakim (1/305) (2/520), dinyatakan oleh Adz-Dzahabi sebagai hadits *marfu'*. Diriwayatkan juga oleh Ad-Daruquthni (2/35) dan Al Baihaqi (3/38), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi*.

[456] *Shahih*. HR. Muslim (754), At-Tirmidzi (468), An-Nasa'i (3/231), Ibnu Majah (1189), Ahmad (3/13, 37, 71) Ad-Darimi (1/450), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1089), Al Baihaqi (2/478).

Kontradiksi praktek para sahabat dalam atsar-atsar tersebut. Secara tekstual, atsar-atsar yang menyebutkan hal itu menunjukkan bahwa shalat witir tidak boleh dilakukan setelah Subuh sebagaimana yang disebutkan dalam hadits Abu Nadhrah di atas dan hadits Abu Khudaifah Al Adawi yang menyebutkan secara nash sesuai yang diriwayatkan oleh Abu Daud yang diantaranya menyebutkan,

وَجَعَلَهَا لَكُمْ مَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعِشَاءِ إِلَى أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ

"Dan Dia menjadikannya untuk kalian antara shalat Isya' sampai terbit fajar."[457]

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ushul fikih mengenai jarak atau jangka waktu yang diletakkan setelah kata *'ilaa'* (sampai) dan lain halnya jika jangka waktu tersebut sebelum *'ilaa.'* Hal tersebut meskipun dalil *khitab (mafhum)* tapi diantaranya ada yang disepakati oleh kalangan ahli ushul fikih seperti firman Allah SWT,

ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ

"Dan sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam." (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Dan firman Allah SWT,

إِلَى ٱلْمَرَافِقِ

"Sampai dengan siku." (Qs. Al Maa`idah [5]: 6) Tidak ada perbedaan pendapat tentang jarak waktu setelah *'ilaa.'*

Adapun praktek sahabat yang berseberangan dengan atsar tersebut adalah riwayat yang bersumber dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubadah bin Shamit, Khudaifah, Abu Darda' dan Aisyah yang menyebutkan bahwa mereka shalat witir setelah shalat sunah fajar (Sunah *qabliyah* Subuh) dan sebelum shalat Subuh, juga tidak ada riwayat dari sahabat lain yang menyelisihinya.

---

[457] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1418), Ibnu Majah (1168), Ahmad (6/7), A-dDarimi (1 466), Ad-Daruquthni (2/30), Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (2/279) (2168), Al Baihaqi (2/469, 477), dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abi Daud.*

Di antara ulama ada yang menilai hal tersebut sebagai ijma' tapi hal itu tidak memiliki arti sebab suatu pendapat tidak bisa dinsibatkan kepada orang yang hanya berdiam diri (tidak mengutarakannya). Artinya, orang yang tidak memiliki pendapat dalam hal ini tidak bisa dimasukkan dalam kategori ijma'. Lantas bagaimana dengan yang menyatakan bahwa tidak ada riwayat lain dari kalangan sahabat yang menyelisihi riwayat ini. Dan perbedaan pendapat mana yang lebih besar daripada perbedaan pendapat para sahabat yang meriwayatkan hadits-hadits tersebut (yaitu perbedaan sebagian sahabat terhadap sahabat lain yang membolehkan shalat witir setelah shalat fajar).

Menurut pendapat saya (Ibnu Rusyd), dalam hal ini shalat witir yang dilakukan oleh beberapa sahabat setelah shalat fajar tersebut tidak beseberangan dengan atsar-atsar yang ada. Adapun mereka yang membolehkan shalat witir setelah shalat fajar adalah sebagai qadha', bukan *ada'*. Perkataan beberapa sahabat tersebut bisa dinyatakan sebagai perkataan yang beseberangan dengan beberapa atsar jika memang shalat witir yang dikerjakan setelah shalat fajar tersebut dilakukan pada waktunya dan bukan qadha'.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah qadha dalam ibadah tertentu memerlukan perintah baru atau tidak? Penakwilan seperti ini lebih sesuai, karena mayoritas para sahabat dalam hal ini meriwayatkan dengan maksud mengqadha shalat witir sesudah dan sebelum shalat fajar, sekalipun ada perkataan Ibnu Mas'ud dalam hal ini yang menyelisihi (yaitu statemen yang menyatakan bahwa waktu shalat witir adalah setelah shalat Isya' sampai menjelang fajar). Kita tidak boleh mengira berdasarkan semua yang telah kami sebutkan dari para sahabat bahwa mereka berpandangan seperti itu sebelum dimengerti bahwa beliau SAW pernah shalat witir setelah shalat fajar. Dengan demikian, kita perlu mengkaji ulang tata cara penukilan riwayat mengenai shalat witir dari para sahabat.

Ibnu Mundzir menyebutkan ada 5 pendapat tentang waktu pelaksanaan shalat witir:

Di antaranya adalah dua pendapat masyhur yang telah disebutkan di atas.

Pendapat ketiga membolehkan shalat witir sekalipun telah melaksanakan shalat Subuh. Pendapat ini dinyatakan oleh Thawus.

Pendapat keempat membolehkan shalat witir meskipun matahari sudah terbit. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Tsaur dan Al Auza'i.

Pendapat kelima memboleh shalat witir untuk malam berikutnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Sa'id bin Jubair.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi dalam penegasan mengenai shalat witir dan mendekati hukum wajib. Bagi yang berpendapat bahwa hukum shalat witir hampir sama dengan hukum wajib, maka akan mewajibkan qadha pada waktu yang lebih jauh dari waktu yang telah ditentukan bagi yang berpendapat bahwa hukum shalat witir jauh dari wajib, maka mewajibkan qadha dalam waktu yang lebih dekat. Bagi yang berpendapat bahwa hukum shalat witir adalah sunah seperti halnya shalat sunah lainnya, maka tidak mewajibkan qadha, karena qadha hanya wajib dilakukan untuk shalat-shalat wajib yang ditinggalkan. Atas dasar ini, perbedaan pendapat mereka merujuk pada qadha shalat 'id bagi yang tertinggal. Hal ini seharusnya tidak dibedakan antara sunah dan wajib. (Maksudnya, bagi yang berpendapat bahwa qadha berlaku dengan perintah baru, maka harus memiliki pandangan serupa dalam sunah dan bagi yang berpendapat bahwa keharusan qadha cukup dengan perintah yang pertama maka harus menyerupakannya dengan yang sunah dalam hal ini).

Perbedaan pendapat ulama mengenai qunut dalam shalat witir

Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat bahwa qunut dilakukan dalam shalat witir.

Malik tidak membolehkan qunut dalam shalat witir.

Syafi'i membolehkan dalam salah satu pendapatnya dan dilakukan pada setengah bulan terakhir di bulan Ramadhan.

Beberapa ulama membolehkan qunut dilakukan pada pertengahan awal bulan Ramadhan dan beberapa ulama lain membolehkan dilaksanakan selama bulan Ramadhan penuh.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi atsar dalam permasalahan ini. Terdapat riwayat dari Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau melakukan qunut secara mutlak. Riwayat lain menyebutkan beliau qunut selama satu bulan. Riwayat lain menyebutkan bahwa pada

akhir hidup beliau, sama sekali beliau tidak melakukan qunut dalam shalat dan beliau melarangnya. Masalah ini telah dibahas sebelumnya.

Shalat witir di atas kendaraan menghadap ke arah mana pun kendaraan menghadap

Jumhur membolehkan hal itu berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat witir di atas kendaraan. Dalil inilah yang dijadikan pegangan bagi mereka yang mengatakan bahwa shalat witir tidak memiliki hukum wajib, karena shalat wajib tidak dilakukan di atas kendaraan sesuai riwayat yang menyebutkan bahwa beliau SAW melakukan shalat sunah di atas kendaraan.[458] Tidak ada satu riwayat *shahih* pun yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat fardhu di atas kendaraan.

Adapun ulama madzhab Hanafi bersepakat dengan mereka dalam pernyataan ini, yakni shalat fardhu tidak boleh dilakukan di atas kendaraan dan keyakinan mereka yang menyatakan bahwa witir adalah wajib sehingga tidak boleh dilakukan di atas kendaraan serta menolak riwayat dengan qiyas, ini adalah pendapat yang lemah.

Mengulangi witir

Kebanyakan ulama berpendapat bahwa apabila seseorang telah melaksanakan shalat witir kemudian tidur, lalu bangun lagi untuk melakukan shalat sunah, maka tidak perlu melakukan shalat witir lagi berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لاَ وِتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ

"Tidak ada dua witir dalam satu malam."[459] Diriwayatkan oleh Abu Daud.

---

[458] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (999), Muslim (700), At-Tirmidzi (472), An-Nasa'i (2/61), Ibnu Majah (1200), Ahmad (2/7, 57, 138), teks riwayat Muslim menyebutkan, "Rasulullah SAW shalat witir di atas kendaraan."

[459] *Shahih.* HR. Abu Daud (1439), At-Tirmidzi (470), An-Nasa'i (3/229), Ahmad (4/23), Ath-Thayalisi (1090), Ath-Thabrani (8246), Al Baihaqi (3/36). Semua riwayat tersebut bersumber dari hadits Qais bin Thalk.

Sebagian ulama lain berpendapat, shalat witir pertama ditambah lagi dengan satu rakaat kemudian setelah selesai shalat sunah ditutup dengan shalat witir lagi. Dan inilah masalah yang dikenal dalam istilah ulama sebagai *naqhd al-witr* (pembatalan witir). Hanya saja pendapat ini lemah dari dua sisi;

Pertama, shalat witir tidak dapat diubah menjadi shalat dengan bilangan genap.

Kedua, penambahan satu rakaat sunah tidak dikenal dalam syariat.

Boleh dan tidaknya melakukan hal tersebut merupakan sebab perbedaan pendapat. Bagi yang menilai witir dengan makna logisnya yang merupakan kebalikan dari jumlah genap berpendapat, witir akan berubah menjadi shalat sunah dengan bilangan genap jika ditambah satu rakaat lagi. Sedangkan bagi yang bertolak pada makna syar'i berpendapat, shalat witir tidak bisa berubah menjadi shalat sunah dengan bilangan genap, karena shalat sunah dengan bilangan genap adalah *nafilah* sedangkan witir adalah *sunah mu'akkad* atau wajib.

Bab II

Shalat Sunah Dua Rakaat Fajar

Para ulama sepakat bahwa dua rakaat fajar adalah sunah lantaran Rasulullah SAW senantiasa mengerjakannya dan menetapinya melebihi shalat sunah lainnya. Rasulullah SAW juga sangat menganjurkan shalat sunah dua rakaat fajar dan beliau SAW pernah mengqadhanya setelah matahari terbit ketika beliau meninggalkannya karena tertidur. Para ulama berbeda pendapat dalam beberapa hal berikut.

Pertama: Bacaan yang dianjurkan dalam shalat sunah dua rakaat fajar

Menurut Malik, bacaan yang dianjurkan dalam shalat sunah dua rakaat fajar adalah cukup dengan membaca Al Fatihah saja.

Menurut Syafi'i, boleh dibacakan Al Fatihah dan surah-surah pendek.

Menurut Abu Hanifah, tidak ada batasan syariat mengenai bacaan yang dianjurkan dalam shalat sunah dua rakaat fajar, juga boleh membaca hizib yang biasa dibaca oleh seseorang pada shalat malam.

Sebab perbedaan pendapat: Ragam bacaan Rasulullah SAW dalam shalat sunah dua rakaat fajar dan perbedaan pendapat mereka dalam penentuan bacaan dalam shalat ini. Semua itu dikarenakan ada riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW meringankan bacaan shalat sunah dua rakaat fajar berdasarkan riwayat Aisyah, ia berkata, "Sampai-sampai aku berkata (dalam hati) apakah beliau membaca Al Fatihah atau tidak?"[460] Secara tekstual, riwayat tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah SAW hanya membaca Al Fatihah saja. Sedangkan dari jalur Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Abu Daud menyebutkan, "Sesungguhnya beliau membaca dalam keduanya dengan *qul huwallahu ahad* dan *qul yaa ayyuhal kaafirun.*"[461]

Bagi yang berpendapat seperti yang disebutkan dalam hadits Aisyah, maka hanya memilih membaca Al Fatihah saja dan bagi yang berpendapat seperti yang disebutkan hadits kedua, maka memilih membaca Al Fatihah dan surah-surah pendek. Dan bagi yang berpedoman pada asal yakni tidak ada bacaan tertentu dalam shalat berdasarkan firman Allah SWT, *"Maka bacalah yang mudah darinya."* maka boleh membaca apa saja yang dikehendaki.

Kedua: Cara membaca surah dalam shalat sunah dua rakaat fajar.

Imam Malik, Syafi'i dan mayoritas ulama berpendapat, dianjurkan untuk dibaca secara pelan. Kelompok yang lain berpendapat dengan

---

[460] *Muttafaq 'alaih.* HR. Al Bukhari (1171), Muslim (724), Abu Daud (1255), An-Nasa'i (2/156), Ahmad (1/164, 165, 186, 235), Ath-Thayalisi (1581), Al Humaidi (181) dan Al Baihaqi (2/43). Teks *matan* hadits selengkapnya adalah, "Apabila Rasulullah SAW shalat (sunah) dua rakaat fajar, beliau meringankan keduanya hingga di dalam hati aku berkata, 'Beliau tidak membaca surah Al Fatihah.'" Al Qurthubi berkata, "Hal tersebut bukan berarti bahwa Aisyah meragukan bacaan Fatihah Rasulullah SAW, melainkan maksudnya beliau selalu memanjangkan bacaan shalat sunah tapi dalam shalat sunah dua rakaat fajar beliau mempercepatnya sehingga seolah-olah tidak membaca Hatihah jika dibandingkan dengan shalat sunah beliau yang lainnya."

[461] *Shahih.* HR. Muslim (726), Abu Daud (1256), An-Nasa'i (2/155) dan Ibnu Majah (1148).

suara keras. Dan ada juga kelompok ulama yang berpendapat boleh memilih antara dipelankan atau dikeraskan.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi pemahaman terhadap atsar yang ada. Hadits Aisyah di atas secara tekstual dapat dipahami bahwa Rasulullah SAW membaca secara pelan, kalau saja tidak dibaca secara pelan tentu Aisyah tidak ragu apakah beliau membaca Al Fatihah atau tidak. Sedangkan tekstual riwayat Abu Hurairah menyebutkan Rasulullah SAW membaca surah *Al kafirun* dan *Al Ikhlash*. Rasulullah SAW membaca kedua surah tersebut dengan suara keras (dapat didengar orang lain). Seandainya tidak dibaca dengan keras tentu Abu Hurairah tidak mengetahui apa yang dibaca Rasulullah SAW.

Bagi yang menempuh metode *tarjih* antara kedua atsar tersebut berpendapat, bisa dengan memilih mengeraskan bacaan jika menguatkan hadits Abu Hurairah atau dengan memilih memelankan bacaan jika menguatkan hadits Aisyah RA. Sedangkan bagi yang memilih langkah kompromi akan berpendapat boleh memilih antara keduanya. yaitu dibaca secara pelan atau keras.

Ketiga: Orang yang belum melakukan shalat sunah dua rakaat fajar dan mendapati imam tengah melakukan shalat Subuh, atau imam sudah memasuki mesjid, maka hendaknya ia melakukan shalat sunah dua rakaat fajar, kemudian melakukan shalat

Malik berpendapat, apabila seseorang memasuki masjid dan shalat telah dimulai, maka hendaknya ia shalat bersama imam dan tidak perlu melakukan shalat sunah dua rakaat fajar pada saat imam telah melaksanakan shalat fardhu. Namun apabila ia belum memasuki masjid dan tidak khawatir akan tertinggal minimal satu rakaat dari imam, maka hendaknya ia melakukan shalat sunah dua rakaat fajar di luar masjid. Akan tetapi jika ia khawatir tertinggal shalat wajib bersama imam, maka shalat sunah tersebut hendaknya dilakukan (diqadha) setelah matahari terbit.

Abu Hanifah sepakat dengan Malik dalam membedakan orang yang telah memasuki masjid dan yang belum, hanya saja berbeda pendapat dalam batasannya. Abu Hanifah berkata, "Yang bersangkutan hendaknya shalat sunah dua rakaat di luar masjid selama diperkirakan masih mendapatkan satu rakaat terakhir shalat Subuh bersama imam."

Imam Syafi'i berpendapat, jika shalat wajib telah didirikan maka tidak diperkenankan melakukan shalat sunah dua rakaat fajar sama sekali, baik di dalam masjid maupun di bagian luarnya.

Ibnu Mundzir menceritakan bahwa sekelompok kaum membolehkan shalat sunah dua rakaat fajar di dalam masjid pada saat imam melakukan shalat wajib. Ini adalah pendapat yang *syadz* (janggal).

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pendapat mereka dalam memahami sabda Rasulullah SAW,

إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلاَةُ فَلاَ صَلاَةَ إِلاَّ الْمَكْتُوْبَةَ

"Jika shalat telah didirikan, maka tidak ada shalat kecuali yang wajib."[462]

Bagi yang memaknai riwayat tersebut secara umum, tidak membolehkan shalat sunah dua rakaat fajar pada saat shalat Subuh telah didirikan, baik ketika yang bersangkutan berada di luar maupun di dalam masjid. Bagi yang hanya membatasi untuk orang yang berada dalam masjid saja, membolehkan untuk melaksakanannya di luar masjid selama tidak khawatir tertinggal shalat wajib atau tidak tertinggal minimal satu rakaat.

Bagi yang menempuh langkah umum, maka alasan larangan melakukan shalat sunah tersebut karena ia akan mengganggu shalat wajib. Bagi yang hanya membatasi dalam masjid saja, maka penyebab larangan melakukan shalat sunah alasannya adalah adanya dua shalat yang dilakukan di satu tempat yang sama, karena berbeda dengan shalatnya imam, sebagaimana yang diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman, ia berkata, "Ada beberapa orang yang mendengar iqamat dan berdiri melakukan shalat (sunah), kemudian Rasulullah SAW keluar menghampiri mereka seraya bersabda, *"Apakah ada dua shalat bersamaan, apakah ada dua shalat bersamaa?"* Abu Salamah berkata, "Hal itu dimaksudkan pada shalat Subuh dan dua rakaat sunah *qabliyah* Subuh."

Perbedaan pendapat antara Malik dan Abu Hanifah dalam batas ketertinggalan shalat wajib berdasarkan perbedaan pendapat keduanya

---

[462] *Shahih.* HR. Muslim (710), Abu Daud (1266), At-Tirmidzi (421), An-Nasa'i (864, 865), Ibnu Majah (1151) bersumber dari hadits Abu Hurairah RA.

dalam batas tertinggalnya keutamaan shalat jamaah karena sibuk melakukan shalat sunah dua rakaat fajar, karena shalat jamaah bagi keduanya lebih utama daripada shalat sunah dua rakaat fajar.

Bagi yang berpendapat tertinggalnya satu rakaat dari shalat Subuh tidak mendapatkan keutamaan shalat jamaah, menyatakan bahwa shalat sunah dua rakaat fajar bisa dilakukan selama tidak tertinggal satu rakaat pun dari shalat wajib (Subuh).

Bagi yang berpendapat bahwa keutamaan shalat jamaah dapat dicapai meski hanya mengikuti satu rakaat terakhir saja berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ

"Barangsiapa yang mendapatkan satu rakaat dari shalat, maka ia telah mendapatkan shalat."[463] Artinya, masih mendapatkan keutamaannya dan mengartikan hal itu secara umum, baik bagi yang meninggalkan satu rakaat pertama secara sengaja maupun tidak, maka pendapatnya adalah boleh melakukan shalat sunah dua rakaat fajar selama diperkirakan masih akan mendapatkan satu rakaat terakhir dari shalat Subuh.

Malik mengartikan hadits ini *-wallahu a'lam-* bagi orang yang tertinggal shalat berjamaah secara tidak sengaja, karena ia menilai jika seseorang telah tertinggal satu rakaat maka telah kehilangan keutamaan shalat jamaah.

Bagi yang membolehkan shalat sunah dua rakaat fajar di dalam masjid pada saat shalat Subuh didirikan, mereka memiliki dua alasan; kemungkinan hadits tersebut tidak *shahih* menurut mereka atau memang belum sampai kepada mereka. Abu Bakar bin Mundzir berkata, "Atsar tersebut telah *tsabit*, diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim atau salah satu dari keduanya, yang menyebutkan sabda Rasulullah SAW,

إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلاَةُ فَلاَ صَلاَةَ إِلاَّ الْمَكْتُوبَةَ

"Jika shalat telah didirikan, maka tidak ada shalat kecuali shalat wajib."[464]

---

[463] *Shahih.* Takhrijnya telah disebut sebelumnya.
[464] *Shahih.* Takhrijnya telah disebut sebelumnya.

Dinilai *shahih* oleh Abu Umar bin Abdul Barr dan bolehnya hal itu diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud.

Keempat: Waktu qadha shalat sunah dua rakaat fajar

Sekelompok ulama berpendapat bahwa shalat sunah dua rakaat fajar hendaknya diqadha setelah shalat Subuh. Pendapat ini dikemukakan oleh Atha' dan ibnu Juraij.

Sekelompok ulama lain berpendapat hendaknya shalat sunah dua rakaat fajar diqadha setelah matahari terbit. Diantara mereka ada yang membatasi waktu pengqadhaan shalat sunah dua rakaat fajar dan ada juga yang tidak membatasi. Shalat sunah dua rakaat bisa diqadha sejak matahari terbit hingga matahari tergelincir, dan setelah itu tidak boleh. Bagi yang berpendapat bolehnya mengqadha shalat sunah dua rakaat ada yang menganjurkan dan ada yang memberikan alternatif pilihan antara mengqadha atau tidak.

Landasan hukum mengqadha shalat sunah dua rakaat fajar karena Nabi SAW telah melakukannya setelah matahari terbit ketika beliau tertidur dan tidak sempat melakuksanakannya.

Bab III
Shalat Sunah Nafilah

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat-shalat sunah nafilah apakah harus dilakukan dengan dua rakaat-dua rakaat, ataukah dengan tiga rakaat-tiga rakaat.

Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa shalat sunah, baik yang dilakukan di malam hari maupun siang hari, hendaknya dikerjakan dua rakaat-dua rakaat. Dan pada tiap dua rakaat diakhiri dengan salam.

Abu Hanifah berpendapat jumlah rakaatnya terserah kepada orang yang mengerjakannya. Boleh saja dia mengerjakan dua rakaat-dua rakaat, tiga rakaat-tiga rakaat, empat rakaat-empat rakaat, enam rakaat-enam rakaat atau delapan rakaat-delapan rakaat tanpa dipisah dengan salam.

Beberapa ulama lain membedakan antara shalat sunah di siang hari dan malam hari. Shalat sunah malam hari, hendaknya dilakukan dua

rakaat-dua rakaat, sedangkan shalat sunah siang hari hendaknya dilakukan empat rakaat-empat rakaat.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya perbedaan *atsar* yang ada dalam pembahasan tentang masalah ini.

Hadits dari Ibnu Umar RA yang menyebutkan bahwa ada seseorang bertanya kepada Nabi SAW tentang shalat malam, lalu Nabi SAW menjawab,

صَلاَةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً تُوْتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى.

"Shalat malam dua rakaat-dua rakaat, apabila salah seorang dari kalian khawatir (datangnya) waktu Subuh, maka dia dapat shalat satu rakaat sebagai Witir bagi shalatnya."[465]

Riwayat lain dari Nabi SAW menyebutkan bahwa beliau pernah mengerjakan shalat dua rakaat sebelum Zhuhur dan dua rakaat setelahnya, setelah Maghrib dua rakaat, setelah Jum'at dua rakaat dan sebelum Ashar dua rakaat."[466]

Bagi yang berpedoman kepada dua hadits tersebut maka akan mengatakan bahwa shalat sunah malam dan siang hari hendaknya dilakukan dua rakaat-dua rakaat.

Riwayat lain dari Aisyah RA ketika menyebutkan tentang tata cara shalat Rasulullah SAW, "Beliau shalat empat (rakaat), maka jangan kamu tanyakan bagaimana bagus dan panjangnya shalat beliau itu. Beliau juga shalat empat (rakaat), dan jangan kamu tanyakan bagaimana bagus dan panjangnya shalat beliau itu. Beliau juga mengerjakan shalat tiga (rakaat), maka jangan kamu tanyakan bagaimana bagus dan panjangnya shalat beliau itu."

Aisyah RA berkata: Aku kemudian bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah engkau tidur sebelum shalat Witir?" Rasulullah SAW menjawab,

---

465 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

466 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (2/119), Muslim (729), Abu Daud (1252), At-Tirmidzi (425, 432 dan 433), An-Nasa'i (2/199), Ahmad (2/6) dan Abdurrazzaq (4811).

يَا عَائِشَةُ إِنَّ عَيْنَيَّ تَنَامَانِ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي.

"Wahai Aisyah, sesungguhnya kedua mataku tertidur, namun hatiku tidak."[467]

Dari Abu Hurairah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ كَانَ يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمْعَةِ فَلْيُصَلِّ أَرْبَعًا.

"Barangsiapa yang tertinggal shalat Jum'at, maka hendaklah dia mengerjakan shalat empat rakaat."[468]

Al Aswad meriwayatkan dari Aisyah RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW shalat Malam sembilan rakaat, dan setelah berusia lanjut beliau pun shalat tujuh rakaat."[469]

Bagi yang berpedoman dengan teks *(zhahir)* hadits-hadits tersebut, maka akan membolehkan dilakukannya shalat sunah dengan empat rakaat atau tiga rakaat tanpa dipisah dengan salam.

Jumhur ulama menyatakan: Tidak boleh shalat sunah satu rakaat. Menurut kami (penulis) terdapat beda pendapat yang *syadz* dalam pernyataan ini.

Bab IV

Shalat Sunah Dua Rakaat Masuk Masjid *(Tahiyyatul Masjid)*

Jumhur ulama berpendapat, hukum shalat dua rakaat ketika masuk masjid adalah *mandub* (sunah) dan tidak wajib. Sedangkan kalangan pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat bahwa hukumnya wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat tentang konteks perintah yang terdapat dalam sabda Rasulullah SAW berikut ini, apakah maknanya menunjukkan mandub (sunah)nya shalat dua rakaat Tahiyyatul Masjid ataukah wajib,

---

[467] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1148, 2013 dan 3511), Muslim (738), Abu Daud (1341), At-Tirmidzi (439) dan An-Nasa`i (1696).

[468] Hadits *Shahih.* HR. Muslim (881), Abu Daud (1131), At-Tirmidzi (523), An-Nasa`i (3/113), Ahmad (2/499) dan Al Baihaqi (3/239).

[469] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

. إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ.

"Jika seseorang dari kalian datang ke masjid, maka hendaklah dia mengerjakan shalat dua rakaat."[470]

Hadits tersebut disepakati ke-*shahih*-annya. Kalangan yang berpedoman dengan kesepakatan jumhur ulama yang menyebutkan bahwa hukum asal perintah hadits tersebut adalah wajib sampai ada dalil lain yang menunjukkan akan kemandubannya. Dan bagi kalangan yang tidak menilai batalnya suatu dalil karena peralihan dari wajib menjadi mandub, maka mereka akan berpendapat bahwa shalat dua rakaat tersebut adalah wajib.

Dan bagi kalangan yang menilai perintah tersebut bermakna mandub atau memang hukum asal perintahnya adalah mandub, sampai ada dalil lain yang menunjukkan pewajibannya (karena memang ada sekelompok ulama yang berpendapat demikian), maka mereka menilai bahwa shalat dua rakaat tersebut tidaklah wajib.

Jumhur ulama yang mengartikan perintah di atas sebagai mandub, adalah karena menilai adanya kontradiksi antara hadits tersebut dengan beberapa hadits yang secara tekstual *(nash)* menyebutkan tidak adanya shalat wajib lain selain shalat lima waktu –seperti yang telah kami sebutkan pada awal kitab ini-. Seperti hadits tentang seorang Arab Badui dan lainnya. Jika perintah tersebut diartikan sebagai ketentuan wajib, maka jumlah shalat wajib pun akan menjadi lebih dari lima waktu.

Sedangkan kalangan ulama yang menilai wajibnya shalat sunah dalam konteks ini, mereka menilai bahwa itu hanya berlaku bagi konteks shalat saat masuk masjid saja, dan bukan bersifat mutlak layaknya perintah shalat Fardhu.

Para ulama menilai bahwa pembatasan kewajiban shalat sunah ini dengan batasan tempat, sama dengan pembatasan wajibnya karena batasan waktu.

Bagi kalangan pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri, pensyariatan tempat spesifik bagi shalat bukanlah syarat syahnya shalat, sedangkan waktu spesifik yang ditentukan bagi sebuah shalat adalah bagian dari syarat syahnya shalat Fardhu.

---

[470] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang status hukum orang yang telah mengerjakan shalat sunah dua rakaat Fajar dirumahnya kemudian datang dan masuk ke masjid, apakah dia masih harus mengerjakan shalat Tahiyyatul Masjid ataukah tidak.

Syafi'i berpendapat, orang ini tetap harus mengerjakan shalat sunah Tahiyyatul Masjid. Pendapat ini juga dinukil oleh beberapa pengikut pendapat Malik. Abu Hanifah berpendapat, dia tidak perlu mengerjakan shalat sunah Tahiyyatul Masjid. Dan ini merupakan pendapat Ibnu Qasim yang dinukil dari Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara keumuman sabda Rasulullah SAW,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ.

"Jika seseorang dari kalian datang ke masjid, maka hendaklah dia mengerjakan shalat dua rakaat."[471]

Serta keumuman sabda Rasulullah SAW,

لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الْفَجْرِ إِلاَّ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ.

"Tidak ada shalat setelah fajar kecuali shalat dua rakaat Subuh."[472]

Dalam kedua hadits tersebut terdapat dua buah keumuman dan dua kekhususan, salah satunya tentang waktu dan shalat. Hadits tentang perintah shalat ketika masuk masjid bersifat umum dalam hal waktu, dan bersifat khusus dalam hal perintah mengerjakan shalatnya. Sedangkan hadits tentang larangan shalat setelah shalat sunah Fajar selain shalat Subuh adalah bersifat khusus dalam hal waktu, dan bersifat umum dalam hal shalatnya.

Kalangan ulama yang mengecualikan kekhususan shalat dari keumumannya, mereka menilai bahwa shalat setelah shalat sunah dua rakaat Fajar tetap dapat dilakukan. Sedangkan bagi ulama yang

---

471 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

472 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

mengecualikan kekhususan waktu dari keumumannya, maka mereka tidak mengharuskan untuk dikerjakannya shalat sunah Tahiyyatul Masjid.

Menurut kami, jika kontradiksi semacam ini terjadi, maka tidak boleh dilakukan pengacuan kepada salah satu pengkhususan tanpa adanya dalil. Dan hadits tentang larangan shalat setelah shalat sunah dua rakaat Fajar tidaklah bertentangan dengan hadits tentang perintah yang *tsabit* (diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim atau salah satunya). *Wallahu a'lam*. Jika hadits tersebut ada dan kuat, maka harus mencari dalil dari sumber lain.

Bab V

Qiyam Ramadhan

Para ulama sepakat bahwa dianjurkannya *qiyam* Ramadhan melebihi bulan-bulan lain, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

"Barangsiapa bangun beribadah malam pada bulan Ramadhan dengan penuh keimanan dan mengharap ridha Allah, maka diampunilah dosa-dosanya yang telah lalu."[473]

Mengenai shalat Tarawih -yang disyariatkan Umar Khaththab dengan cara mengumpulkan para sahabat untuk melakukannya-, juga dianjurkan untuk dikerjakan. Namun para ulama berbeda pendapat tentang manakah yang lebih utama, apakah shalat Tarawih berjamaah, ataukah shalat di akhir malam Ramadhan seperti yang dilakukan Rasulullah SAW.

Jumhur ulama menilai bahwa shalat di akhir malam Ramadhan adalah lebih utama. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

أَفْضَلُ الصَّلاَةِ صَلاَتُكُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِلاَّ الْمَكْتُوبَةَ.

"Shalat yang paling baik adalah shalat yang kalian kerjakan di rumah kalian (masing-masing), kecuali shalat Fardhu."[474]

---

[473] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (37 dan 2009), Muslim (759), Abu Daud (1371), At-Tirmidzi (808), An-Nasa'i (3/201, 4/155 dan 156), Ahmad (2/289, 408, 423 dan 486).

Dan perkataan Umar RA, "Dan yang kalian tidur darinya lebih baik." (Maksudnya shalat sunah yang dilakukan setelah bangun tidur).

Para ulama juga berbeda pendapat tentang bilangan rakaat terbaik yang layak dikerjakan di bulan Ramadhan. Malik dalam salah satu pendapatnya, Abu Hanifah, Syafi'i, Ahmad dan Daud menyatakan: dua puluh rakaat selain shalat Witir. Ibnu Qasim meriwayatkan dari Malik menyebutkan: dianjurkan untuk mengerjakan tiga puluh tiga rakaat ditambah dengan shalat Witir tiga rakaat.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* dalam masalah ini.

Malik meriwayatkan dari Yazid bin Marwan, ia berkata, "Orang-orang di masa Umar bin Khaththab RA mengerjakan *qiyamullail* dengan tiga puluh tiga rakaat."[475]

Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Daud bin Qais dia berkata, "Aku mendapati orang-orang di sebuah kota saat masa pemerintahan Umar bin Abdul Aziz beserta Abban bin Utsman mengerjakan shalat tiga puluh tiga rakaat, dan mereka mengerjakan shalat Witir tiga rakaat."[476]

Ibnu Qasim meriwayatkan dari Malik, "Tradisi ini (*qiyamullail* pada bulan Ramadhan dengan tiga puluh tiga rakaat) telah lama berlaku."

Bab VI

Shalat Kusuf (Gerhana Matahari)

Para ulama sepakat bahwa shalat gerhana matahari adalah sunah, dan dilakukan secara berjamaah. Hanya saja, mereka berbeda pendapat

---

[474] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (731, 6113 dan 7290), Muslim (781), Abu Daud (1044 dan 1447), At-Tirmidzi (450), An-Nasa`i (1598) dari Zaid bin Tsabit yang lengkapnya menyebutkan,

مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّلَاةِ فِي بُيُوتِكُمْ، فَإِنَّ خَيْرَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ.

"Shalat yang senantiasa kalian lakukan itu tetap demikian hingga aku mengira akan diwajibkan, tetaplah shalat di rumah kalian. Karena sesungguhnya shalat seseorang yang paling baik adalah di rumahnya, kecuali shalat wajib." (HR. Muslim).

[475] Sanadnya *shahih.* HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/115 dan 252) dan Al Baihaqi (2/496).

[476] Sanadnya *shahih.* HR. Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (*Kitab: Shalatut-Taththawwu`*, bab 227, hal. 10).

tentang tata cara pelaksanaannya, bacaan, waktu pelaksanaan dan apakah khutbah merupakan syaratnya ataukah tidak. Juga, apakah gerhana bulan memiliki hukum yang sama seperti gerhana matahari.

Dalam bab ini terdapat lima masalah pokok:

Masalah pertama: Tata cara shalat Kusuf

Malik, Syafi'i, mayoritas penduduk Hijaz dan Ahmad berpendapat bahwa shalat Kusuf dikerjakan dengan dua rakaat, dan dengan dua kali ruku' di setiap rakaatnya.

Abu Hanifah dan penduduk Kufah berpendapat bahwa shalat Kusuf dikerjakan dengan dua rakaat, seperti layaknya shalat 'Id dan shalat Jum'at.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* yang ada dalam masalah ini, dan kontradiksi *qiyas* dengan bebarapa *atsar* yang ada.

Disebutkan dalam hadits dari Aisyah RA, ia berkata, "Gerhana matahari pernah terjadi di masa Rasulullah SAW, kemudian beliau shalat bersama khalayak. Beliau pun berdiri dengan lama, ruku' dengan lama, berdiri dengan lama namun lebih pendek dari yang pertama, ruku dengan lama namun lebih pendek dari ruku' yang pertama, mengangkat kepala dan bersujud, melakukan rakaat terakhir seperti itu, kemudian selesai dan matahari pun sudah muncul.'"[477]

Tata cara shalat serupa juga terdapat dalam hadits Ibnu Abbas[478] dengan dua kali ruku' dalam setiap rakaatnya. Abu Umar berkata, "Dua hadits ini adalah riwayat tentang shalat Kusuf yang paling *shahih*."

Bagi ulama yang berpedoman kepada kedua hadits tersebut dan menguatkannya sebagai dalil *naqli* berpendapat bahwa shalat Kusuf hendaknya dilakukan dengan dua kali ruku' pada tiap rakaatnya.

Disebutkan pula dalam hadits Abu Bakrah,[479] Samurah bin Jundub,[480] Abdullah bin Umar dan An-Nu'man bin Basyir,[481] bahwa

---

[477] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1212 dan 4624) Muslim (901), An-Nasa'i (3/127 dan 130), Ahmad (6/76, 87 dan 168) Abu Daud (1180), At-Tirmidzi (561), serta Ibnu Majah (1263).

[478] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (29, 431, 748 dan 2202) Muslim (907), An-Nasa'i (3/146), Ahmad (1/298 dan 358), serta Ad-Darimi (1/14).

Rasulullah SAW pernah mengerjakan shalat Kusuf dua rakaat seperti layaknya shalat 'Id.

Abu Umar bin Abdul Barr berkata, "Semua *atsar* tersebut adalah *masyhur* dan *shahih*. Diantara yang paling bagus adalah hadits dari Abu Qilabah dari An-Nu'man bin Basyir, ia berkata, "Rasulullah SAW pernah mengerjakan shalat Kusuf bersama kami seperti shalat kalian, beliau ruku' dan sujud dengan dua kali ruku', kemudian berdoa kepada Allah hingga matahari pun nampak."[482]

Bagi yang menguatkan *atsar-atsar* di atas karena alasan banyaknya jumlah atsar yang ada dan relevansinya dengan *qiyas* (maksudnya sesuai dengan shalat pada umumnya), maka mereka akan berpendapat bahwa shalat Kusuf hendaknya dilakukan dengan dua rakaat.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Hadits dari Samurah tersebut telah diriwayatkan oleh Muslim."

Abu Umar berkata, "Secara garis besar, masing-masing kelompok dari para ulama berpendapat sesuai dengan dalil yang berasal dari kalangan salaf. Karena itulah, ada sebagaian ulama menyatakan bahwa tata cara shalat Kusuf seperti itu bisa dipilih. Diantara ulama yang menyebutkan pendapat ini adalah Ath-Thabari."

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Itulah yang lebih baik, sebab kompromisasi *(jam')* antara beberapa dalil adalah lebih baik dibandingkan dengan upaya *tarjih*."

Abu Umar berkata, "Ada riwayat tentang shalat Kusuf yang menyebutkan dilakukan dengan sepuluh kali ruku' dalam dua rakaat, enam kali ruku' dalam dua rakaat, dan empat kali ruku' dalam dua rakaat. Hanya saja, diantaranya terdapat riwayat yang *dha'if*."

---

[479] *Shahih*. HR. Bukhari (1040, 1048, 1062, 1063 dan 5785), An-Nasa'i (3/124, 146 dan 152), Ahmad (5/37), serta dinilai *shahih* oleh Ibnu Huzaimah (1374).

[480] Sanadnya *dha'if*. HR. Abu Daud (1184), An-Nasa'i (3/140), Ahmad (5/16 dan 23), dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/329), dan Al Baihaqi (3/339). Penyebab *dha'if*nya hadits ini karena adanya perawi yang bernama Tsa'labah bin 'Ibad yang merupakan perawi yang tidak dikenal *(majhul)*.

[481] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (1042 dan 3210), Muslim (914), An-Nasa'i (3/125), Ad-Daruquthni (652), Ath-Thabrani (12/1309), dan Al Hakim (1/331).

[482] *Dha'if*. HR. Abu Daud (1193), An-Nasa'i (3/1401 dan 145), Ibnu Majah (1262), Ahmad (4/267 dan 269). Dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud*.

Abu Bakar bin Al Mundzir dan Ishak bin Rahawaih berkata, "Semua riwayat yang ada tentang shalat Kusuf adalah saling menyatu dan tidak bertentangan. Sebab, yang dijadikan patokan dalam shalat Kusuf adalah munculnya kembali matahari atau bulan setelah sebelumnya mengalami gerhana. Tambahan bilangan ruku' dilakukan berdasarkan muncul atau belum munculnya matahari atau bulan saat shalat Kusuf dilakukan.

Al 'Ala` bin Ziyad menilai bahwa orang yang mengerjakan shalat Kusuf hendaknya memperhatikan matahari, saat bangun dari ruku'nya, dan jika matahari sudah kembali muncul barulah dia dapat bersujud lalu melanjutkan rakaat kedua shalatnya. Tetapi jika matahari belum muncul, maka dia dapat mengerjakan ruku' untuk kedua kalinya dalam satu rakaat seraya menoleh ke arah matahari. Jika sudah muncul, barulah dia dapat sujud dan melanjutkan rakaat kedua, namun jika belum juga muncul maka dia dapat menambah lagi ruku' ketiganya. Dan begitulah seterusnya hingga matahari kembali muncul.

Ishak bin Rahawaih berkata, "Tidak boleh melebihi empat kali ruku' dalam satu rakaat. Sebab tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW ruku' lebih dari empat kali."

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Ada beberapa sahabat kami mengatakan bahwa memilih tata cara shalat Kusuf memiliki landasan hukum. Bagi yang shalat Kusuf diperbolehkan memilih tata cara mana saja yang dikehendakinya, apakah dua kali ruku' dalam satu rakaat, tiga kali ruku' dalam satu rakaat, atau empat kali ruku' dalam satu rakaat."

Tetapi, riwayat yang menyatakan tentang tata cara terakhir ini menurut Abu Bakar tidaklah *shahih*. Dia berkata, "Semua itu menunjukkan bahwa tata cara Rasulullah SAW dalam melakukan shalat Kusuf bermacam-macam."

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Riwayat yang disebutkan oleh Abu Bakar di atas diriwayatkan oleh Muslim. Kami tidak mengerti bagaimana Abu Umar berkomentar tentang riwayat tersebut, 'Semuanya berasal dari jalur yang lemah.' Adapun riwayat tentang sepuluh kali ruku' dalam dua rakaat hanya diriwayatkan oleh Abu Daud."

Masalah kedua: Bacaan dalam shalat Kusuf

Para ulama berbeda pendapat tentang bacaan shalat Kusuf: Malik dan Syafi'i berpendapat, bacaannya dilakukan dengan suara pelan. Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan dan Ishak bin Rahawaih berpendapat, bacannya dilakukan dengan suara keras.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* dengan pemahaman dan teksnya. Yang dapat difahami dari hadits Ibnu Abbas RA yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim atau salah satunya, yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW membacanya dengan suara pelan. Karena Ibnu Abbas RA berkata tentang tata cara shalat Kusuf Rasulullah SAW, "Kemudian beliau SAW berdiri lama seperti (lamanya membaca) surah Al Baqarah."[483]

Makna tekstual serupa juga diriwayatkan dari Rasulullah SAW. Ibnu Abbas RA berkata, "Aku berdiri di dekat Rasulullah SAW, namun tidak kudengar bacaan satu huruf pun."[484]

Diriwayatkan dari Ibnu Ishak dari Aisyah RA tentang tata cara shalat Kusuf, Aisyah RA berkata, "Aku mencari-cari tahu bacaan Rasulullah, kurasa beliau membaca surah Al Baqarah."[485]

Bagi kalangan ulama yang menguatkan hadits-hadits di atas, mereka akan mengatakan bahwa bacaan shalat Kusuf dilakukan dengan suara pelan.

Mengingat penjelasan yang terdapat dalam *atsar-atsar* tersebut, Malik dan Syafi'i menganjurkan agar bacaan pada rakaat pertama shalat Kusuf adalah surah Al Baqarah, rakaat kedua surah Aali 'Imraan, rakaat ketiga membaca surah yang panjangnya seukuran dengan seratus lima puluh ayat dari surah Al Baqarah, dan pada rakaat keempat membaca surah yang panjangnya seukuran dengan lima puluh ayat surah Al

---

[483] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

[484] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1184), An-Nasa'i (3/140, 148), Ibnu Majah (1264), Ahmad (5/16, 19 dan 23) dinilai *shahih* oleh Ibnu Huzaimah (1397), Al Hakim (1/335), dianggap sebagai hadits *mauquf* oleh Adz-Dzahabi. Diriwayatakan pula oleh Al Baihaqi (3/339), dinyatakan sebagai hadits *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

[485] *Hasan.* HR. Abu Daud (1187), Al Baihaqi (3/335) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani.

Baqarah. Masing-masing rakaat dibacakan Ummul Qur`an (surah Al Faatihah).

Malik dan Syafi'i menguatkan pendapat tersebut dengan sabda Rasulullah SAW,

صَلاَةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ.

"Shalat siang adalah pelan (bacaannya)."[486]

Namun ada juga beberapa hadits berbeda mengungkapkan hal tersebut. Diantaranya: Diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW membaca surah An-Najm dalam salah satu dari dua rakaat shalat Kusuf.[487] Dan hadits ini menunjukkan bahwa Rasulullah SAW membacanya secara keras (tidak pelan).

Ahmad dan Ishak menguatkan hadits tersebut dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Az-Zuhri, dari 'Urwah, dari Aisyah RA, "Sesungguhnya Nabi SAW mengeraskan bacaan shalat gerhana matahari."[488]

Abu Umar berkata, "Sufyan bin Al Hasan tidak kuat." Dia berkata, "Riwayat tersebut dicermati dari Az-Zuhri dari Abdurrahman bin Sulaiman bin Katsir, semua riwayat tersebut tidak terdapat dalam hadits Az-Zuhri. Sedangkan hadits Ibnu Ishak tersebut berasal dari Aisyah RA sepertinya berseberangan dengan riwayat tersebut.

Para ulama tersebut juga menguatkan pendapat mereka dengan *qiyas syibhi*. Mereka menilai: shalat sunah Kusuf dilakukan secara berjamaah pada siang hari, untuk itu bacaannya harus dikeraskan. Landasan hukumnya adalah shalat 'Id dan Istishqa`. Sedangkan menurut Ath-Thabari, boleh memilih antara membaca secara perlahan ataupun keras. Pendapat ini merupakan langkah kompromi *(jam')*. Langkah

---

486 Tidak ada landasan dalil secara *marfu'* tentang hal ini. Perkataan tersebut diriwayatkan dari Hasan Al Bashri. Abdurrazzaq meriwayatkan dalam *Mushannaf* (2/493 dan 4199), Ibnu Abi Syaibah dalam *Mushannaf* (1/320 dan 3664), diriwayatkan pula dari Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud. HR. Ibnu Abi Syaibah (3665).

487 *Mursal.* HR. Ibnu Abi Syaibah dari Al Hasan secara *marfu'*. (*Kitab: Shalatuth-Tathawwu'*, bab ke-229, jilid pertama).

488 *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (563), Ahmad (6/76), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

semacam ini, sebagaimana yang telah kami kemukakan sebelumnya, lebih baik daripada langkah *tarjih*, jika memang dimungkinkan. Sepengetahuan kami, dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama Ushul Fiqh.

Masalah ketiga: Waktu shalat Kusuf

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu pelaksanaan shalat Kusuf. Syafi'i berpendapat, dilaksanakan kapan saja, baik di waktu terlarang untuk melakukan shalat maupun di luar waktu tersebut. Abu Hanifah berpendapat, bahwa shalat Kusuf tidak boleh dilaksanakan pada waktu terlarang untuk mengerjakan shalat.

Malik -sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Wahab- berpendapat bahwa shalat gerhana matahari tidak boleh dilakukan kecuali di waktu-waktu yang boleh dilakukannya shalat sunah. Ibnu Al Qasim meriwayatkan bahwa secara Sunnah, shalat Kusuf dilaksanakan saat *dhuha* hingga tergelincirnya matahari.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan ulama dalam menilai jenis shalat yang tidak boleh dikerjakan pada waktu terlarang untuk shalat. Ada kalangan ulama yang berpendapat bahwa waktu-waktu tersebut khusus pada semua jenis dan macam shalat, maka mereka tidak membolehkan untuk mengerjakan shalat Kusuf -atau shalat lainnya- saat waktu diharamkannya mengerjakan shalat.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa hadits-hadits tersebut khusus untuk shalat nafilah dan shalat Kusuf adalah shalat sunah, maka mereka membolehkan untuk mengerjakan shalat Kusuf di waktu terlarang sekalipun.

Namun ada juga ulama yang menilai bahwa shalat Kusuf merupakan bagian dari shalat nafilah, tetapi tidak membolehkan untuk dilakukan di saat-saat terlarang untuk mengerjakan shalat.

Riwayat Ibnu Al Qasim dari Malik di atas tidak memiliki *hujjah* kecuali hanya dalam konteks menyamakan shalat Kusuf dengan shalat 'Id.

Masalah keempat: Khutbah shalat Kusuf

Para ulama juga berbeda pendapat apakah khutbah termasuk syarat shalat Kusuf ataukah tidak. Syafi'i berpendapat, khutbah termasuk syarat shalat Kusuf. Malik dan Abu Hanifah berpendapat, tidak ada khutbah dalam shalat Kusuf (khutbah tidak termasuk syarat shalat Kusuf).

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beda pendapat para ulama tentang penyebab dari tujuan khutbah Rasulullah SAW ketika usai shalat Kusuf, seperti yang diriwayatkan Aisyah RA, "Ketika usai shalat dan matahari telah muncul, (beliau SAW) ber-*tahmid* (memuji Allah) seraya bersabda,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلاَ لِحَيَاتِهِ.

"Sesungguhnya matahari dan rembulan adalah dua tanda-tanda kebesaran Allah. Keduanya tidak akan menjadi gerhana karena kematian atau hidup (lahir)nya seseorang."[489]

Syafi'i menilai bahwa Rasulullah SAW melakukannya karena memang khutbah termasuk syarat bagi shalat Kusuf layaknya shalat 'Id dan 'Istishqa`. Beberapa ulama lain menilai bahwa Rasulullah SAW berkhutbah hanya karena orang-orang kala itu mengira terjadinya gerhana matahari disebabkan oleh kematian Ibrahim (putra beliau SAW).

Masalah kelima: Shalat gerhana bulan

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat gerhana bulan. Syafi'i berpendapat: shalat gerhana bulan dilakukan secara berjamaah seperti halnya shalat gerhana matahari. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Ahmad, Daud dan jama'ah ulama. Malik dan Abu Hanifah berpendapat: shalat gerhana bulan tidak dilakukan secara berjamaah, dan dianjurkan untuk dilakukan secara mandiri (sendiri-sendiri) sebanyak dua rakaat, seperti shalat nafilah lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena perbedaan pendapat para ulama dalam memahami sabda Rasulullah SAW,

[489] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلاَ لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَادْعُوا اللهَ وَصَلُّوا حَتَّى يَكْشِفَ مَا بِكُمْ وَتَصَدَّقُوا.

"Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua tanda-tanda kebesaran Allah. Keduanya tidak akan menjadi gerhana karena kematian seseorang dan tidak pula karena hidup (lahirnya) seseorang. Jika kalian mendapatinya, maka berdoalah kepada Allah dan shalatlah hingga datang terang (yang ada pada kalian dapat terlihat) dan bersedekahlah."[490] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Bagi kalangan yang yang menilai dua perintah (untuk shalat gerhana matahari dan bulan) dalam hadits tersebut hanya bermakna satu (yakni sama seperti cara melaksanakan shalat gerhana matahari), maka mereka berpendapat bahwa shalat gerhana bulan hendaknya dilakukan secara berjamaah.

Dan bagi kalangan ulama yang menilainya beda, alasannya karena tidak ada riwayat yang menyebutkan tentang shalat gerhana bulan yang pernah dilakukan Rasulullah SAW walau gerhana bulan sangat sering terjadi. Kalangan ini berpendapat bahwa yang patut difahami dari hal tersebut adalah batas minimal shalat dalam istilah syari'at, yaitu shalat nafilah secara sendiri-sendiri.

Sepertinya, kalangan yang berpendapat demikian mengartikan bahwa dalam upaya mengalihkan nama sebuah shalat dalam istilah syariat perlu menyesuaikannya dengan batas minimal shalat jika ada perintahnya. Kecuali, jika ada dalil lain yang menyebutkan hal yang berbeda. Dan ketika Rasulullah SAW mempraktekkan tata cara pelaksanaan shalat gerhana matahari tidak seperti itu, maka pemahaman dalam shalat gerhana bulan tetaplah pada asalnya. Syafi'i mengartikan praktek Rasulullah SAW dalam melakukan shalat gerhana matahari sebagai penjelasan kebercakupan (menyeluruh) perintah shalat gerhana, baik bagi gerhana matahari maupun bulan, dan wajiblah menyontoh yang demikian adanya.

Abu Umar bin Abdil Barr menilai agar menukil riwayat yang disampaikan Ibnu Abbas dan Utsman RA bahwa keduanya pernah mengerjakan shalat gerhana bulan berjamaah, dilakukan dengan dua

---

490 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

rakaat, dan pada tiap rakaatnya dilakukan dua ruku' seperti yang dikemukakan oleh Syafi'i.

Shalat untuk gempa bumi, angin kencang dan kegelapan

Sekelompok ulama menganjurkan untuk dilaksanakannya shalat untuk gempa bumi, angin kencang, kegelapan dan bencana lainnya yang merupakan bagian dari tanda-tanda kebesaran Allah SWT. Anjuran ini di-*qiyas*-kan kepada shalat gerhana matahari dan bulan yang dalam sabda Rasulullah SAW secara *nash* disebutkan penyebabnya, yakni tanda-tanda kebesaran Allah SWT.

Qiyas seperti ini merupakan *qiyas* yang paling kuat menurut para ulama, karena merupakan *qiyas* yang penyebab *('illat)*nya disebutkan secara tekstual.

Hanya saja Malik, Syafi'i dan beberapa ulama tidak berpendapat demikian. Abu Hanifah berpendapat: shalat untuk gempa bumi jika dilakukan menjadi perbuatan baik, namun jika tidak dilakukan tidaklah mengapa. Karena diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA bahwa Rasulullah SAW pernah mengerjakan shalat untuk gempa bumi layaknya shalat gerhana.[491]

Bab VII

Shalat Istishqa`

Para ulama sepakat bahwa keluar untuk meminta hujan, menampakkan keseriusan dalam meminta, berdoa kepada Allah SWT dan bersimpuh dihadapan-Nya agar diturunkan hujan merupakan sunah yang diajarkan Rasulullah SAW.

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat Istishqa`. Jumhur ulama menilai bahwa shalat Istishqa` termasuk salah satu yang disunahkan ketika keluar meminta hujan. Abu Hanifah menilai shalat Istishqa` bukan termasuk sunah dalam meminta hujan.

---

[491] Sanadnya *shahih.* HR. Ibnu Abi Syaibah (*Kitab: Shalatuth-Thathawwu'*, bab 302, jilid pertama).

Sebab perbedaan pendapat: Dalam sebagian *atsar* disebutkan bahwa Rasulullah SAW meminta hujan dan mengerjakan shalat. Namun, dalam *atsar* lainnya tidak disebutkan bahwa beliau mengerjakan shalat.

Diantara *atsar* yang menyebutkan Rasulullah SAW mengerjakan shalat (yang dijadikan pedoman oleh jumhur) adalah hadits 'Ibad bin Tamim dari pamannya, "Rasulullah SAW keluar bersama khalayak untuk meminta hujan, lalu beliau SAW shalat bersama mereka dua rakaat dengan mengeraskan suara, kemudian mengangkat kedua tangannya searah pundak, beliau membalikkan selendang, menghadap kiblat dan meminta diturunkan hujan."[492] (HR. Al Bukhari dan Muslim)

Diantara *atsar* yag menyebutkan permintaan hujan Rasulullah SAW tanpa dibarengi dengan shalat adalah hadits dari Anas bin Malik RA yang diriwayatkan oleh Muslim, Anas berkata, "Ada seseorang mendatangi Rasulullah SAW seraya berkata, 'Wahai Rasulullah, binatang ternak telah mati dan membuat semua jalanan terputus, maka berdoalah kepada Allah.' Kemudian Rasulullah SAW berdoa dan kami pun diberi hujan dari (hari) Jum'at hingga Jum'at berikutnya."[493]

Diantaranya juga hadits dari Abdullah bin Zaid Al Mazini yang menyebutkan, "Rasulullah SAW keluar dan meminta hujan, beliau memutar selendangnya ketika menghadap kiblat."[494]

Riwayat tersebut tidak menyebutkan shalat. Dan kalangan yang menilai dengan kebenaran teks *atsar* tersebut mengatakan bahwa hal itu

---

[492] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1011, 1023, 1028), Muslim (894), Abu Daud (1161, 1162), At-Tirmidzi (556), An-Nasa'i (3/157, 158 dan 163), Ibnu Majah (1267), Ahmad (4/38, 39 dan 40), Ad-Daruquthni (2/67), paman Ibad bin Taimim adalah Abdullah bin Zaid bin 'Ashim Al Mazini Al Anshari.

[493] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1013, 1014, 1016, 1017 dan 1019), Muslim (897), Abu Daud (1174 dan 1175), An-Nasa'i (3/154 dan 161), Ahmad (3/194 dan 271).

[494] Penulis mengisyaratkan kepada hadits Anas bin Malik RA yang menyebutkan, "Ketika terjadi kemarau di masa Rasulullah SAW, mereka meminta hujan bersama Rasulullah, maka beliau SAW pun memintakan hujan untuk mereka hingga diberilah hujan. Setelah beliau wafat, dan saat kepemimpinan Umar bin Khaththab RA, terjadi pula kemarau, lalu Umar keluar bersama Al Abbas RA meminta hujan seraya berdoa, 'Ya Allah, dulu kami jika tertimpa kemarau di masa nabi-Mu SAW, kami meminta hujan, dan dengannya kami pun diberi hujan. Sesungguhnya kami ber-*tawassul* kepada-Mu bersama paman nabi-Mu ini. Maka berilah kami hujan.' Lantas mereka pun diberi hujan." (HR. Al Bukhari [1010 dan 3710], Ibnu Huzaimah [1421], serta Al Baghawi [1165]).

dilakukan oleh Umar bin Khaththab RA (dia keluar ke tempat shalat kemudian meminta hujan tanpa shalat).

Pendapat yang kuat dalam hal ini adalah pendapat jumhur yang tidak menyebutkanya, sehingga riwayat tersebut bukan *hujjah* untuk orang yang menyebutkannya. Menurut kami, perbedaan *atsar* dalam hal ini tidak sepenuhnya menunjukkan bahwa shalat tidak termasuk dalam syarat sahnya meminta hujan. Sebab, terdapat riwayat kuat yang menunjukkan bahwa Rasulullah SAW pernah meminta hujan di atas mimbar. Dan bukan karena shalat dianggap sebagai salah satu sunah minta hujan, seperti yang dikemukakan dalam pendapat Abu Hanifah.

Ulama yang menyatakan bahwa shalat termasuk hal yang disunahkan dalam meminta hujan juga menyebutkan bahwa khutbah termasuk bagian dari sunah ini, karena adanya *atsar* yang menyebutkan tentang hal tersebut.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Ada riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan shalat Istishqa` dan berkhutbah."

Hanya saja para ulama berbeda pendapat apakah khutbah harus dilakukan sesudah atau sebelum shalat, mengingat adanya perbedaan *atsar* mengenai hal ini. Beberapa ulama berpendapat, khutbah hendaknya dilakukan setelah shalat. Ini berdasakan *qiyas* kepada shalat 'Id. Dan pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i dan Malik. Sedangkan Al-Laits bin Sa'ad berpendapat, khutbah hendaknya dilakukan sebelum shalat.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau melakukan Istishqa` dan berkhutbah sebelum shalat."[495] Riwayat dari Umar bin Khaththab RA juga menyebutkan hal serupa. Dan itulah yang kami jadikan pedoman.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Abu Daud meriwayatkan *atsar* tersebut dari berbagai jalur. Dan riwayat yang menyebutkan tentang khutbah, sepengetahuan kami itu dilakukan sebelum shalat."

Para ulama sepakat bahwa bacaannya dilakukan secara keras. Dan mereka berbeda pendapat apakah takbir yang dilakukan layaknya takbir shalat 'Id ataukah tidak.

---

[495] Sanadnya *dha'if*. HR. Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Ausath* (9/51 dan 9108).

Malik berpendapat, takbir yang dilakukan dalam shalat Istishqa` sama seperti takbir shalat lain pada umumnya. Syafi'i berpendapat, takbir yang dilakukan dalam shalat Istishqa` sama seperti takbir pada shalat 'Id.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya perbedaan pendapat para ulama dalam meng-*qiyas*-kan shalat Istishqa` dengan shalat 'Id.

Syafi'i dalam pendapatnya ber-*hujjah* dengan hadits dari riwayat Ibnu Abbas RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW mengerjakan shalat Istishqa` dua rakaat sebagaimana shalat dua Hari Raya ('Id Fithri dan 'Id `Adhha)."[496]

Para ulama sepakat bahwa diantara sunah dalam meminta hujan adalah untuk menghadap kiblat dengan berdiri, berdoa, membalikkan selendang dan mengangkat kedua tangan. Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam *atsar*. Hanya saja, para ulama berbeda pendapat tentang tata cara dan kapan semua itu harus dilakukan.

Berkaitan dengan tata cara membalikkan selendang, jumhur menilai bagian sebelah kiri dibalik ke arah bagian kanan atau sebaliknya. Menurut Syafi'i, bagian bawah selendang dibalikkan menjadi bagian atas, dan bagian kanan diubah ke arah bagian kiri atau sebaliknya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya perbedaan *atsar*. Dalam hadits dari Abdullah bin Zaid disebutkan, "Sesungguhnya Rasulullah SAW keluar menuju tempat shalat meminta hujan. Kemudian beliau menghadap kiblat, membalikkan selendangnya dan mengerjakan shalat dua rakaat."[497]

Disebutkan dalam beberapa riwayat dari Abdullah bin Zaid, "Aku bertanya, 'Apakah aku menjadikan bagian kiri menjadi bagian kanan, ataukah menjadikan bagian atas menjadi bagian bawah?' Rasulullah SAW menjawab:

بَلْ اجْعَلْ الشِّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ وَالْيَمِينَ عَلَى الشِّمَالِ.

---

[496] *Hasan.* HR. Abu Daud (1165), At-Tirmidzi (555), An-Nasa`i (3/156 dan 163), Ibnu Majah (1266), Ahmad (1/269 dan 355), dan Abdurrazzaq (4893). Di-*shahih*-kan oleh Ibnu Huzaimah (1405 dan 1419), Al Daruquthni (2/68), Thabrani (10818), Al Baihaqi (3/344), dinyatakan sebagai hadits *hasan* oleh Al Albani.

[497] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

"(Tetapi) jadikan (rubahlah) bagian kiri menjadi bagian kanan dan bagian kanan menjadi bagian kiri."

Disebutkan dalam hadits dari Abdullah, "Rasulullah SAW pernah shalat meminta hujan, dan beliau mengenakan selendang berwarna hitam. Lalu beliau hendak meraih bagian bawah selendangnya untuk diangkat ke atas, dan ketika terasa berat olehnya, maka diubahlah (ditempatkan) di atas pundak beliau."

Lantas, kapankan seorang imam shalat Istishqa` layak melakukan hal seperti ini? Malik dan Syafi'i berpendapat, hendaknya dilakukan setelah selesai khutbah. Abu Yusuf berpendapat, imam hendaknya merubah selendangnya ketika berakhirnya bagian awal khutbah. Hal yang sama juga diriwayatkan dari Malik. Semuanya menyatakan bahwa jika imam merubah selendangnya dengan berdiri, maka semua orang hendaknya merubah selendang mereka sambil duduk. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ.

"Sesungguhnya imam dijadikan adalah untuk diikuti."[498]

Kecuali Muhammad bin Al Hasan dan Al-Laits bin Sa'ad serta beberapa sahabat Malik yang berpendapat bahwa makmum tidak perlu merubah selendang mengikuti imam. Sebab, tidak ada riwayat yang menyebutkan hal tersebut saat Rasulullah SAW shalat bersama para sahabatnya.

Beberapa ulama berpendapat bahwa waktu keluar untuk melakukan shalat Istishqa` adalah waktu yang sama untuk melangsungkan shalat 'Id. Kecuali Abu Bakar bin Muslim bin Amru bin Hazm yang mengatakan bahwa shalat Istishqa` dilakukan saat matahari tergelincir. Abu Daud meriwayatkan dari Aisyah RA bahwa Rasulullah keluar untuk melaksanakan shalat Istishqa` ketika sepenggal matahari muncul."[499]

---

[498] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

[499] *Hasan.* HR. Abu Daud (1173), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/325), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1991 dan 2760 dalam *Al Ihsan*), serta Al Hakim (1/328). Dinyatakan sebagai hadits *mauquf* oleh Adz-Dzhahabi.

Bab VIII

Shalat Dua Hari Raya

Para ulama sepakat menyatakan dianjurkannya mandi untuk shalat dua Hari Raya.[500] Dan shalat dua Hari Raya dilakukan tanpa adzan dan iqamat,[501] berdasarkan hadits dari Rasulullah SAW, kecuali riwayat yang dibuat-buat oleh Mu'awiyah menurut pendapat terbenar yang dikemukakan oleh Abu Umar.

Para ulama juga sepakat bahwa diantara sunah dalam shalat 'Id adalah untuk mengerjakan shalatnya terlebih dahulu sebelum khutbah. Karena ada riwayat dalil yang langsung dari Rasulullah SAW.[502] Kecuali riwayat tentang Utsman bin Affan RA yang mengakhirkan shalat dan mendahulukan khutbah agar khalayak tidak lantas bubar sebelum khutbah.

Para ulama juga sepakat akan tidak adanya ketentuan pasti tentang bacaan shalat dua Hari Raya. Kebanyakan dari ulama hanya menganjurkan untuk membaca surah Al A'laa` pada rakaat pertama, dan

---

[500] Tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW mandi terlebih dahulu untuk shalat dua Hari Raya. Ibnu Majah (1315) dan Al Baihaqi (3/287) meriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Rasulullah SAW mandi pada hari 'Id Fithri dan 'Id Adhha." Al Albani menyatakan dalam *Dha'if Ibnu Majah*, "Hadits tersebut sangat *dha'if*." Diriwayatkan pula oleh Ibnu Majah (1316), Abdullah bin Ahmad dalam *Zawa'id Al Musnad* (4/78) dari Al Fakih bin Sa'ad, dia berkata, "Rasulullah SAW mandi pada hari Jum'at, hari Arafah, hari 'Id Fithri dan 'Id Adhha." Al Albani berkata dalam *Dha'if Ibnu Majah*, "Hadits palsu."
Batas maksimal yang bisa dijadikan dalil dalam riwayat tersebut adalah anjuran untuk mandi sebelum shalat dua Hari Raya. Diriwayatkan dari Malik dari Nafi', bahwa Abdullah bin Umar pernah mandi pada hari 'Id Fithri sebelum berangkat ke tempat shalat. (Sanadnya *shahih*. HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* [1/177 dan 426], Al Baihaqi [3/278], dan Abdurrazzaq [5753]).

[501] Dari Jabir bin Samurah, dia berkata, "Aku shalat 'Id bersama Rasulullah SAW tidak hanya sekali atau dua kali yang dilangsungkan tanpa adzan dan iqamah." (HR. Muslim [887], Abu Daud [1148], At-Tirmidzi [532], dan Ahmad [5/91]).

[502] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (957 dan 963), Muslim (888), At-Tirmidzi (531), An-Nasa`i (3/183), Ibnu Majah (1276), dan Ahmad (4/271).
Tentang hal yang sama juga diriwayatkan dari Samurah bin Jundub yang dinukil oleh Ahmad (5/7), diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas RA yang dinukil oleh Ibnu Majah (1283) dan Ahmad (1/243). Serta dari Anas bin Malik RA diriwayatkan oleh Ath-Thayalisi (2046).

Al Ghaasyiyah pada raakat kedua berdasarkan riwayat *mutawatir* yang menyebutkannya dari Rasulullah SAW.[503]

Syafi'i menganjurkan untuk membaca surah Qaaf dan Al Qamar. Karena ada riwayat dari Rasulullah SAW yang mengebutkan demikian.[504]

Namun para ulama masih juga berbeda pendapat dalam beberapa masalah berikut ini. Diantara yang *masyhur* adalah:

Perbedaan pendapat ulama tentang takbir

Abu Bakar bin Al Mundzir mengutarakan adanya beda pendapat ulama seputar hal ini dan mencapai hampir dua belas pendapat. Namun kami hanya akan menyebutkan pendapat yang bersandar dari para sahabat atau dalil *naqli*. Berikut ini penjelasannya:

Malik berpendapat, takbir pada rakaat pertama shalat dua Hari Raya dilakukan sebanyak tujuh kali termasuk *takbiratul ihram* sebelum memulai bacaan lainnya. Sedangkan para rakaat kedua dilakukan dengan takbir sebanyak enam kali, termasuk takbir setelah berdiri dari sujud.

Syafi'i berpendapat, pada rakaat pertama takbir dilakukan sebanyak delapan kali, sedangkan pada rakaat kedua takbir dilakukan sebanyak enam kali termasuk takbir setelah berdiri dari sujud.

Abu Hanifah berpendapat, pada rakaat pertama takbir dilakukan sebanyak tiga kali setelah *takbiratul ihram* dengan mengangkat kedua tangan, kemudian membaca Ummul Qur`an dan sebuah surah, kemudian takbir untuk ruku' tanpa mengangkat tangan. Dan ketika hendak berdiri untuk rakaat kedua, maka dilakukan takbir tanpa mengangkat tangan, lalu membaca Ummul Qur`an dan sebuah surah, kemudian bertakbir

---

503 Ibnu Rusyd berisyarat kepada hadits Al Nu'man bin Basyir, dia berkata, "Rasulullah SAW membaca dalam shalat dua Hari Raya dengan Al A'laa dan Al Ghaasyiyah." HR. Muslim (878), Abu Daud (1122), At-Tirmidzi (533), An-Nasa`i (3/183), Ibnu Majah (1281), Ahmad (4/271) dari Samurah bin Jundub, Ahmad (5/7) dari Ibnu Abbas RA dan diriwayatkan oleh Ibnu Majah (1283), dari Anas bin Malik diriwayatkan oleh Thayalisi (2046).

504 Ibnu Rusyd berisyarat pada hadits Abu Waqid Al Laitsi, Rasulullah SAW membaca surat Qaaf dan Al Qamar dalam shalat 'Id Fithri dan 'Id Adhha. HR. Muslim (891), Abu Daud (1154), At-Tirmidzi (534), An-Nasa`i (3/183), Ibnu Majah (1282), dan Ahmad (5/217).

sebanyak tiga kali dengan mengangkat tangan, lalu bertakbir untuk ruku' tanpa mengangkat tangan.

Sekelompok ulama berpendapat bahwa jumlah takbir pada setiap rakaatnya berjumlah sembilan kali. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Al Mughirah bin Tsu'bah, Anas bin Malik dan Sa'id bin Al Musayyib RA. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh An-Nakha'i.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* yang dinukil tentang hal tersebut dari para sahabat.

Malik berpendapat seperti yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, dia berkata, "Aku menghadiri shalat 'Id Adhha dan 'Id Fitri bersama Abu Hurairah. Pada rakaat pertama dia bertakbir tujuh kali sebelum membaca surah Al Faatihah dan sebuah surah lainnya, dan pada rakaat kedua bertakbir lima kali sebelum membaca surah Al Faatihah dan sebuah surah lainnya."[505] Ditambah dengan tradisi yang berlaku di Madinah yang seperti itu.

Atas dasar itulah Syafi'i berpedoman. Hanya saja, dia menakwilkan ketujuh takbir tersebut bukan termasuk *takbiratul ihram*, sebagaimana lima kali takbir pada rakaat kedua yang juga tidak termasuk takbir ketika berdiri dari sujud. Setelah takbir ketika berdiri dari sujud yang lebih dari lima kali takbir itu adalah karena praktek penduduk Madinah memang demikian. Pendapat tersebut sepertinya bagi Malik merupakan salah satu langkah kompromi *(jam')* antara *atsar* dengan praktek penduduk Madinah.

Abu Daud meriwayatkan makna hadits Abu Hurairah secara *marfu'* dari Aisyah RA[506] dan dari Amru bin 'Ash RA[507] yang pernah bertanya kepada Abu Musa Al Asy'ari dan Hudzaifah bin Yaman tentang cara Rasulullah SAW bertakbir saat shalat 'Id Adhha dan 'Id Fitri. Abu Musa menjawab, "Rasulullah SAW bertakbir empat kali seperti takbir shalat

---

[505] Sanadnya *shahih:* HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/180, 433), Syafi'i dalam *Musnad* (1/76), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (4/344), dan Al Baihaqi (3/388).

[506] *Shahih.* HR. Abu Daud (1149), Ibnu Majah (1280), Ad-Daruquthni (2/47), dan Al Baihaqi (3/286), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[507] *Hasan.* HR. Abu Daud (1151), Ibnu Majah (1278), An-Nasa'i dalam *Sunan Al Kubra* (1804), Ibnu Jarud dalam *Al Muntaqa* (262), Ad-Daruquthni (2/47 dan 48), dan Al Baihaqi (3/285). Dinyatakan sebagai hadits *hasan* oleh Al Albani.

jenazah."[508] Hudzaifah pun berkata, "Itu benar." Kemudian Abu Musa berkata, "Seperti itulah aku pernah melakukan takbir di Bashrah saat tengah berada diantara mereka." Dari sekelompok ulama pun juga berpendapat demikian.

Abu Hanifah dan seluruh penduduk Kufah berpedoman kepada riwayat Ibnu Mas'ud yang pernah mengajarkan mereka tata cara shalat 'Id Fitri dan 'Id Adhha seperti pola di atas.

Adanya para ulama yang mengacu pada perkataan para sahabat dalam masalah ini, adalah karena tidak adanya sebuah penjelasan pun dari Rasulullah SAW yang menyebutkan hal ini. Namun, tradisi pekerjaan sahabat dalam hal seperti ini adalah berkat *tauqif* (berdasarkan dalil, dan bukan pendapat pribadi). Sebab dalam hal ibadah seperti tidak ada celah untuk di-*qiyas*-kan.

Beda pendapat tentang mengangkat tangan pada setiap kali takbir

Ada ulama yang berpendapat demikian seperti yang dikemukakan oleh Syafi'i. Dan ada pula yang tidak berpendapat demikian dan mengatakan hanya diharuskan mengangkat tangan saat takbir pembukaan saja. Ada pula yang memberi alternatif pilihan, yakni, boleh mengangkat tangan dan boleh pula tanpa mengangkat tangan.

Beda pendapat tentang orang yang disunah untuk mengerjakan shalat 'Id

Sekelompok ulama berpendapat, orang yang bermukim maupun musafir disunahkan untuk mengerjakan shalat 'Id. Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i dan Hasan Al Bashri. Syafi'i berkata, "Penduduk pedalaman juga disunahkan untuk mengerjakan shalat 'Id. Bahkan para wanita di dalam rumahnya pun disunahkan melakukannya."

Abu Hanifah dan sahabatnya berpendapat, shalat 'Id hanya disunahkan untuk penduduk di sekitar pemukiman padat saja.

Diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Orang yang bepergian tidak disunahkan untuk melaksanakan shalat 'Id Fitri dan Adhha."

---

[508] *Shahih.* HR. Abu Daud (1153), Ahmad (4/416), Al Baihaqi (3/289), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Sebab perbedaan pendapat: Karena beda pendapat para ulama dalam meng-*qiyas*-kan shalat 'Id dengan shalat Jum'at. Bagi yang meng-*qiyas*-kan shalat 'Id dengan shalat Jum'at maka pendapatnya dalam masalah shalat 'Id juga sama seperti pendapatnya dalam masalah shalat Jum'at. Sedangkan bagi yang tidak menerima *qiyas* shalat 'Id dengan shalat Jum'at, maka pendapatnya mengacu kepada hukum asal, yakni bahwa setiap *mukallaf* dikenakan sunah shalat 'Id kecuali jika ada pengecualian.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "As-Sunnah telah membedakan hukum shalat 'Id dan Jum'at bagi kaum wanita. Sebab ada riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW memerintahkan kaum wanita untuk keluar menunaikan shalat 'Id.[509] Tetapi itu tidak beliau SAW lakukan dalam shalat Jum'at.

Beda pendapat tentang lokasi penduduk yang disunahkan untuk mengerjakan shalat 'Id

Para ulama juga berbeda pendapat tentang penduduk yang disunahkan untuk mendatangi 'Id, sama dengan konteks beda pendapat mereka dalam masalah shalat Jum'at bagi penduduk yang tinggal di lokasi yang berjarak tiga mil atau sampai dengan jarak perjalanan sehari semalam penuh.

Namun, para ulama sepakat bahwa waktu pelaksanaan shalat 'Id adalah sejak matahari terbit hingga tergelincir.

Beda pendapat tentang tentang orang yang belum mengerjakan shalat 'Id hingga matahari terbenam

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang belum melakukan shalat 'Id hingga matahari tergelincir ke arah barat. Sekelompok ulama

---

[509] Penulis ingin mengisyaratkan kepada hadits Ummu Athiyah RA yang berkata, "Rasulullah SAW memerintahkan kami untuk keluar pada Hari Raya 'Id Fitri dan Adhha. Termasuk para gadis pingitan dan kaum wanitan yang sedang haid. Aku pun bertanya, 'Bagaimana seandainya salah satu dari mereka tidak memiliki jilbab?' Rasulullah SAW menjawab, "Saudaranya hendaknya meminjamkan jilbabnya." (HR. Al Bukhari [324, 974, 980 dan 1252], Muslim [890], Abu Daud [1138 dan 1139], An-Nasa'i [3/180], serta Ahmad [5/84 dan 85].

berpendapat, yang bersangkutan tidak harus mengerjakannya, tidak pada hari itu dan tidak pula keesokan harinya. Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i, Malik dan Abu Tsaur.

Kelompok lain menilai bahwa yang bersangkutan harus pergi ke tempat shalat keesokan harinya. Pendapat ini jika dikemukakan oleh Al Auza'i dan Ishak. Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Seperti itulah pendapat kami berdasarkan hadits yang kami riwayatkan dari Nabi SAW, 'Beliau memerintahkan mereka untuk berbuka, dan jika waktu pagi tiba maka mereka diperintahkan untuk kembali ke tempat shalat.'"[510]

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "(Hadits ini) diriwayatkan oleh Abu Daud. Hanya saja, riwayat tersebut bersumber dari seorang sahabat yang tidak dikenal, namun pada dasarnya semua sababat adalah tergolong *'adil.*"[511]

Beda pendapat tentang 'Id yang jatuh bersamaan dengan hari Jum'at

Para ulama berbeda pendapat jika Hari Raya dan hari Jum'at jatuh pada hari yang sama, apakah shalat 'Id sudah mencukupi sehingga tidak perlu lagi mengerjakan shalat Jum'at.

Sekelompok ulama berpendapat: shalat 'Id sudah mencukupi bagi shalat Jum'at. Yang mengalaminya hanya wajib mengerjakan shalat Ashar saja. Pendapat ini dikemukakan oleh Atha'. Pendapat tersebut diriwayatkan dari Ibnu Az-Zubair dan Ali RA.

Kelompok lain berpendapat, *rukhsah* ini hanya berlaku bagi penduduk pedalaman yang mendatangi pemukiman kota hanya untuk menunaikan shalat 'Id dan Jum'at. Seperti yang diriwayatkan dari Utsman bin Affan RA bahwa dia pernah berkhutbah pada hari 'Id dan Jum'at, "Barangsiapa diantara penduduk pedalaman yang hendak

---

[510] *Shahih.* HR. Abu Daud (2239), Ahmad (5/362), Ad-Daruquthni (2/169), Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (17/663), Al Hakim (1/297), Al Baihaqi (4/248 dan 250), dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[511] Semua sahabat pasti tergolong *'adil*, dan tidak ada salah satu dari mereka yang terkendalai oleh kebodohan selama yang bersangkutan benar-benar pernah bersahabat dengan Nabi SAW. Begitulah yang ditegaskan dalam ilmu Musthalul Hadits. Al Hakim dan Al Baihaqi secara tegas menyebutkan nama sahabat yang dimaksud adalah Abu Mas'ud.

menunggu Jum'at silahkan menunggu, dan bagi yang hendak pulang silahkan pulang." (HR. Malik dalam *Al Muwattha'*)[512]

Riwayat serupa juga berasal dari Umar bin Abdul Aziz. Pendapat inilah yang dikemukakan oleh Syafi'i.

Malik dan Abu Hanifah berpendapat: jika 'Id dan hari Jum'at jatuh pada hari yang sama, orang yang *mukallaf* tetap dibebani keduanya. Karena shalat 'Id adalah sunah, sedangkan shalat Jum'at adalah wajib, dan kedua-duanya tidak bisa mengganti yang lainnya. Dan inilah hukum asalnya, kecuali jika ada dalil lain yang menyebutkan selain dari itu yang harus diikuti.

Bagi ulama yang berpendapat seperti perkataan Utsman, alasannya adalah karena hal ibadah seperti itu bukanlah berdasarkan pendapat pribadi, namun berdasarkan *tauqifi* (dalil), dan tidak keluar jauh dari hukum asalnya.

Sedangkan ulama yang berpandangan menggugurkan kewajiban Jum'at dan Zhuhur sebagai ganti dari shalat 'Id, adalah pandangan yang melenceng dari hukum asal. Kecuali, jika memang ada landasan syar'iatnya yang dapat dijadikan pedoman.

Beda pendapat tentang orang yang *masbuq* dalam shalat 'Id

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang ketinggalan imam *(masbuq)* dalam shalat 'Id. Sekelompok ulama berpendapat bahwa yang bersangkutan harus shalat empat rakaat. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad dan Ats-Tsauri dan diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud.

Kelompok lain berpendapat: yang bersangkutan harus meng-*qadha'* shalat 'Id seperti tata cara yang dikerjakan oleh imam. Yaitu shalat dua rakaat dengan jumlah bilangan takbir yang sama, dengan membaca keras seperti yang dilakukan imam. Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i dan Abu Tsaur.

Kelompok lain berpendapat: yang bersangkutan hanya diharuskan untuk mengerjakan shalat dua rakaat tanpa membaca dengan keras dan tanpa takbir layaknya takbir shalat 'Id.

---

512 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1990 dan 5571), Muslim (1137), Abu Daud (2416), At-Tirmidzi (771), Ibnu Majah (1722), serta Al Baihaqi (4/297).

Kelompok lain berpendapat: jika imam shalat di masjid, maka yang bersangkutan harus shalat dua rakaat, dan jika imam shalat di luar masjid, maka yang bersangkutan harus shalat empat rakaat.

Kelompok lain berpendapat: tidak ada *qadha* sama sekali. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Malik dan para sahabatnya. Ibnu Al Mundzir mengisahkan dari Malik pendapat yang serupa dengan pendapat Syafi'i.

Bagi kalangan ulama yang menyamakan shalat 'Id dengan shalat Jum'at, maka penyamaan tersebut lemah. Kalangan ulama yang menyatakan shalat dua rakaat sebagaimana yang dilakukan imam, pijakan pendapatnya adalah hukum asal dalam urusan *qadha* yang memang harus dilakukan sesuai dengan tata cara yang ada. Dan kalangan ulama yang melarang *qadha* shalat 'Id beralasan bahwa shalat 'Id adalah shalat yang disyaratkan berjamaah bersama imam layaknya shalat Jum'at, sehingga tidak perlu di-*qadha* bagi yang tertinggal, tidak dengan dua rakaat maupun empat rakaat, karena itu bukan dianggap sebagai penggantinya.

Kedua pendapat inilah yang berkali-kali perlu dikaji (pendapat Syafi'i dan pendapat Malik) sedangkan pendapat lainnya adalah lemah dan tidak memiliki arti. Sebab, shalat Jum'at adalah ganti dari shalat Zhuhur, dan shalat 'Id bukanlah pengganti dari shalat apa pun. Sehingga bagaimana mungkin salah satu dari shalat-shalat ini dapat di-*qiyas*-kan dengan lainnya dalam urusan *qadha'*.

Dalam kaitannya dengan orang yang tertinggal shalat Jum'at, maka shalat Zhuhur baginya bukanlah *qadha*, namun merupakan *adaa`* (ibadah yang harus dikerjakan pada waktunya). Sebab jika penggantinya tertinggal (shalat Jum'at) maka (Zhuhur) itulah yang wajib. Hanya Allah SWT yang Maha Membimbing ke arah kebenaran.

Beda pendapat tentang shalat sunah sebelum dan sesudah shalat 'Id

Para ulama juga berbeda pendapat tentang shalat sunah sebelum dan sesudah shalat 'Id. Jumhur ulama menyatakan tidak ada shalat sunah baik sebelum maupun sesudah shalat 'Id. Pendapat ini dinukil dari Ali bin Abu Thalib RA, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah dan Jabir RA. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Ahmad.

Ada pendapat lain mengatakan bahwa ada shalat sunah sebelum dan sesudah shalat 'Id. Inilah pendapat Anas bin Malik dan Urwah RA sekaligus menjadi pedoman Syafi'i.

Pendapat ketiga menyatakan yang patut dilakukan adalah shalat sunah setelah shalat 'Id, dan bukan sebelumnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Ats-Tsauri, Al Auza'i dan Abu Hanifah. Pendapat serupa juga diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA.

Kelompok lain membedakan antara shalat 'Id yang dilakukan di masjid dengan yang dilakukan di tanah lapang. Inilah pendapat Malik yang *masyhur*.

Sebab perbedaan pendapat: Konteks sebuah hadits yang menyebutkan, "Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah keluar pada Hari Raya 'Id Fitri atau 'Id Adhha kemudian beliau mengerjakan shalat dua rakaat tanpa shalat sebelum maupun sesudahnya."[513]

Dan sabda Rasulullah SAW,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ.

"Jika salah seorang dari kalian mendatangi masjid, maka hendaknya dia mengerjakan shalat dua rakaat."[514]

Riwayat ini mungkin menunjukkan akan hukum disyariatkannya melakukan shalat nafilah sebelum dan sesudah shalat 'Id, namun apakah ini merupakan anjuran yang berstatus hukum wajib ataukah tidak?

Bagi ulama yang berpendapat bahwa Rasulullah SAW tidak mengerjakan shalat sebelum dan sesudah shalat 'Id adalah karena beliau tidak mengerjakan shalat sebelum dan sesudah shalat sunah. Dan shalat yang tidak disebutkan kata "masjid" untuk menjadi tempat shalatnya, maka tidak dianjurkan untuk dilaksanakan shalat sunah sebelum atau sesudah shalat tersebut.

Oleh karena itu, pendapat yang menyatakan adanya shalat sunah sebelum shalat 'Id yang dilaksanakan di masjid, adalah pendapat yang tidak konsisten. Sebab dalil praktis dalam hal ini berseberangan dengan

---

[513] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (964, 989, 1431, 5881 dan 5883), Muslim (884), Abu Daud (1159), At-Tirmidzi (537), An-Nasa'i (3/193), Ibnu Majah (1291), Ahmad (1/340). Seluruhnya adalah hadits dari Ibnu Abbas RA.

[514] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

dalil perkataan. (Maksudnya, dari segi masuknya seseorang ke dalam masjid, maka dia dianjurkan untuk mengerjakan shalat dua rakaat. Dan dari segi tanah lapang yang dijadikan tempat shalat, maka tidak dianjurkan untuk dilakukan shalat dua rakaat, sebagai upaya menyerupakan dengan tindakan praktis Rasulullah SAW).

Dan bagi ulama yang menilai hal tersebut sebagai bagian dari *rukhshah*, dan menilai bahwa masjid juga mencakup tanah lapang, maka akan menganjurkan agar shalat sunah sebelum shalat 'Id dikerjakan. Dan bagi yang menyamakan shalat 'Id dengan shalat wajib maka akan menganjurkan untuk dilakukannya shalat sunah sebelum dan sesudah shalat 'Id.

Kelompok lain berpendapat, shalat sunah sebelum dan sesudah shalat 'Id adalah mubah dan boleh dilakukan, (namun) bukan sebagai anjuran ataupun kemakruhan. Pendapat ini sedikit mirip jika masjid menurutnya tidak mencakup tempat shalat di lapangan terbuka.

Beda pendapat tentang waktu takbir

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu takbir bagi Hari Raya 'Id Fitri dibalik kesepakatan jumhur ulama tentang dianjurkannya melakukan aktivitas tersebut berdasarkan firman Allah SWT,

وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ

"Dan supaya kalian menyempurnakan bilangan dan untuk memahabesarkan Allah atas apa yang ditunjukkan ada kalian." (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Jumhur ulama berpendapat: takbir dimulai ketika berangkat menuju shalat 'Id. Pendapat ini dipegang oleh Ibnu Umar RA, sekelompok sahabat dan tabi'in, termasuk di dalamnya Malik, Ahmad, Ishaq dan Abu Tsaur.

Kelompok ulama lainnya berpendapat: takbir dapat dikumandangkan sejak malam Hari Raya 'Id Fitri ketika *hilal* telah terlihat hingga waktu beranjak ke tempat shalat dan imam pun telah berdiri hendak menunaikan shalat 'Id. Begitu pula halnya pada malam 'Id Adhha bagi orang yang tidak sedang melaksanakan ibadah haji. Namun

diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia menilai tidak adanya takbir kecuali setelah imam memulai bertakbir.

Para ulama sepakat atas takbir yang dilakukan setiap saat selesainya shalat pada Hari Raya Haji. Namun sangat besar beda pendapat mereka tentang penentuan waktunya.

Sekelompok ulama berpendapat: takbir dapat dimulai sejak saat Subuh hari Arafah hingga saat Ashar terakhir dari *ayyamut-tasyriq*. Pendapat ini dikemukakan oleh Sufyan, Ahmad dan Abu Tsaur.

Pedapat lain mengemukakan: takbir dimulai sejak shalat Zhuhur saat Hari Raya Kurban hingga shalat Subuh pada hari terakhir *ayyamut-tasyriq*. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik dan Syafi'i .

Az-Zuhri berpendapat, "As-Sunnah telah menetapkan bahwa imam di berbagai negeri hendaknya bertakbir sejak lepas shalat Zhuhur pada Hari Raya Kurban hingga waktu Ashar pada hari terakhir dari *ayyamut-tasyriq*.

Secara garis besar, terdapat banyak perbedaan pendapat dalam hal ini. Ibnu Al Mundzir mengemukakan ada sekitar sepuluh beda pendapat.

Sebab perbedaan pendapat: Dinukilnya suatu dalil praktis (dari Rasulullah) tapi tidak ditemukan dalil perkataan yang spesifik menyebutkannya. Dan para sahabat berbeda pendapat dalam hal ini, maka ulama generasi setelahnya pun kian berbeda pendapat.

Landasan hukum dalam masalah ini adalah firman Allah SWT,

۞ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ

"Dan mengingatlah Allah pada hari-hari tertentu." (Qs. Al Baqarah [2]: 203).

Konteks pembicaraan dalam ayat tersebut meski pada mulanya ditujukan kepada kalangan orang yang melakukan ibadah haji, tapi jumhur ulama memandang bahwa ayat tersebut bersifat umum, mencakup orang yang menunaikan ibadah haji maupun lainnya. Ini diperoleh dari dalil praktis *('amali)* Rasulullah, walau para ulama berbeda pendapat tentang pembatasan waktunya. Namun, sepertinya pembatasan waktu dalam hal ini dilandasi oleh azas *takhyir* (boleh memilih kapan saja untuk

dilakukan). Sebab, semua ulama sepakat dengan adanya batas waktu, walau mereka berbeda pendapat tentang penentuannya.

Sekelompok ulama berpendapat: takbir setelah shalat pada hari-hari tersebut hanya boleh dilakukan oleh orang yang mengikuti shalat 'Id berjamaah saja.

Beda pendapat tentang tata cara takbir

Mereka juga berbeda pendapat tentang tata cara takbir pada hari-hari raya ini. Malik dan Syafi'i berpendapat: takbir dilakukan dengan tiga kali mengucapkan kalimat,

اللهُ أَكْبَرْ، اللهُ أَكْبَرْ، اللهُ أَكْبَرْ.

"Allah Maha Besar, Allah Maha Besar, Allah Maha Besar."

Ada ulama berpendapat: setelah takbir tersebut ditambahkan dengan mengucapkan,

لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيرٌ.

"Tiada tuhan selain Allah, Yang Maha Esa tanpa sekutu bagi-Nya. Milik-Nya semua kerajaan dan pujian. Dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa dalam bertakbir dia tiga kali mengucapkan,

اللهُ أَكْبَرْ كَبِيرًا.

"Allah Maha Besar dan Agung."

Kemudian pada takbir keempat ditambahkan,

وَلِلهِ الْحَمْدُ.

"Dan Bagi-Nya segala pujian."

Sekelompok ulama lain berpendapat: dalam bertakbir tidak ada ucapan yang tertentu (spesifik).

Sebab perbedaan pendapat: Syari'at tidak menentukan batas waktu takbir, dibarengi dengan ada ulama yang menganggap adanya batas waktu yang telah ditentukan syari'at. Inilah penyebab beda pendapat mereka tentang pembatasan masa takbir. (Maksudnya, pemahaman tentang waktu padahal tidak ada *nash* yang menjelaskannya).

Para ulama bersepakat dianjurkan untuk makan terlebih dahulu sebelum pergi menuju tempat shalat 'Id Fitri, dan mengakhirkan makan setelah shalat 'Id Adhha. Disunahkan pula untuk menempuh perjalan (pulang-pergi) yang berbeda, karena adanya contoh dari Nabi SAW tentang hal tersebut.

Bab IX

Sujud Al Qur`an (Sujud Tilawah)

Pembahasan tentang bab ini terdiri dari lima pasal:

- Hukum sujud Al Qur`an
- Jumlah ayat sajdah
- Waktu melakukan sujud Al Qur`an
- Siapa saja yang wajib untuk melakukan sujud Al Qur`an dan tata cara melakukannya.

Pasal pertama: Hukum sujud Tilawah

Berkenaan dengan hukum sujud tilawah, Abu Hanifah dan para sahabatnya berpendapat: wajib untuk dilakukan. Sedangkan Malik dan Syafi'i berpendapat: hukumnya sunah, dan bukan wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya beda pendapat ulama dalam memahami perintah sujud Al Qur`an, dan adanya beberapa berita yang bermakna perintah untuk bersujud, seperti dalam firman Allah SWT,

إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩

"Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pemurah kepada mereka, maka mereka menyungkur dengan bersujud dan menangis." (Qs. Maryam [19]: 58);

Yakni, perbedaaan apakah berita tersebut dimaksudkan sebagai wajib ataukah sunah.

Abu Hanifah mengartikan menurut *zhahir* (teksual) ayat tersebut, bermakna wajib. Sedangkan Malik dan Syafi'i mengikuti pemahaman para sahabat, karena kalangan merekalah yang dianggap paling memahami perintah-perintah syari'at.

Disebutkan dalam salah sebuah riwayat: Umar bin Khaththab RA pernah membaca ayat sajdah pada hari Jum'at, kemudian dia turun dari mimbar dan bersujud, orang-orang pun ikut bersujud. Pada hari Jum'at berikutnya dia kembali membaca ayat sajdah, orang-orang pun bersiap-siap untuk bersujud, namun Umar berkata, "Tetaplah kalian pada posisi kalian! Sesungguhnya Allah SWT tidak mewajibkan kita melakukannya, kecuali jika kita rela mengerjakannya."[515]

Perkataan itu diucapkan di hadapan para sahabat, dan tidak ada satu pun yang memungkiri. Karena mereka adalah orang yang paling mengerti maksud syari'at. Pendapat ini hanya dikemukakan oleh kalangan ulama yang menilai bahwa jika tidak ada yang memungkiri perkataan sahabat, berarti itu adalah *hujjah*.

Para sahabat Syafi'i ber-*hujjah* dengan hadits dari Zaid bin Tsabit, "Aku pernah membacakan Al Qur`an di hadapan Rasulullah SAW, lalu kubacakan surah An-Najm, beliau tidak sujud dan kami juga tidak sujud."[516]

Ada riwayat lain yang juga mereka jadikan *hujjah*, "Sesungguhnya Rasulullah SAW tidak sujud dalam surah-surah *mufashshal* (surah-surah pendek)."[517]

Ada juga riwayat yang menyebutkan, "Sesungguhnya beliau SAW sujud dalam surah-surah *mufashshal*."[518]

---

[515] Sanadnya *hasan*: HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (484), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/354), serta Al Baihaqi (2/321 dan 3/213).

[516] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (1072 dan 1073), Muslim (577), Abu Daud (1404 dan 1405), At-Tirmidzi (576), serta An-Nasa`i (2/160).

[517] *Dha'if*. HR. Abu Daud (1403), Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (11/334), dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud*.

[518] Ibnu Rusyd berisyarat pada hadits Amar bin Al Ash, "Sesungguhnya Rasulullah SAW membacakan untuknya lima belas ayat sajdah yang ada dalam Al Qur'an, tiga ayat dalam surat-surat *mufashshal* dan yang terdapat dua sujud dalam surat Al Hajj." HR. Abu Daud (1401), Ibnu Majah (1057), Ad-Daruquthni (1/408), Al

Jika riwayat-riwayat tersebut dikompromikan *(jam')* maka akan menunjukkan bahwa sujud tilawah tidaklah wajib, sebab masing-masing dari perawi meriwayatkan sesuai dengan yang dilihatnya. Ada perawi yang mengatakan bahwa Rasulullah SAW bersujud, dan ada pula yang mengatakan bahwa beliau SAW tidak sujud.

Abu Hanifah berpedoman kepada hukum asal perintahnya yang menunjukkan hukum wajib, dan berita-berita yang ada dalam sujud Al Qur`an dianggapnya sebagai perintah.

Abu Al Ma'ali berkata, "Alasan ber-*hujjah*-nya Abu Hanifah dengan asal hukum perintah bagi sujud tilawah dan bukan dengan makna bagi sujud tilawah itu sendiri, maka hukum wajibnya sujud yang ada adalah mutlak dan bukan *muqayyad* (terbatas). Jika begitu yang dikira oleh Abu Hanifah, tentunya andai sebuah ayat tentang shalat dibacakan, maka saat itu haruslah (orang yang mendengarnya) mengerjakan shalat. Dan jika itu tidak dianggap wajib, maka ketika ayat yang mengandung perintah bersujud dibacakan, sujud tilawah pun menjadi tidak wajib."

Abu Hanifah mengomentari perkataan Abu Al Ma'ali ini, "Kaum muslimin sepakat bahwa berita-berita tentang sujud tilawah saat membaca ayat sajdah adalah bermakna perintah, dan perintah tersebut pun banyak ditemukan di berbagai tempat dalam Al Qur`an. Juga, perintah untuk sujud tilawah saat membaca ayat sajdah telah dipaparkan secara terbatas *(muqayyad)*, dan perintah yang ada pun telah bersifat mutlak, maka dalam hal ini, sesuatu yang mutlak harus dibawa kepada yang *muqayyad*.

Hanya saja, perintah untuk bersujud dalam hal ini tidaklah sama dengan perintah untuk shalat. Sebab, kewajiban shalat dibatasi oleh hal-hal lain. Di samping itu, Rasulullah SAW sendiri pernah melakukan sujud tilawah, dan kita dapat memahami arti perintah sujud tilawah. Dan perintah untuk sujud pun harus diartikan sebagai wajib."

Pasal kedua: Bilangan sujud tilawah

Berkaitan dengan jumlah ayat-ayat sujud tilawah, Malik (dalam *Al Muwaththa`*) menyebutkan, "Menurut kami, jumlah ayat *sajdah* dalam Al

---

Baihaqi (2/314 dan 316), serta dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud.*

Qur`an ada sebelas, sedangkan dalam ayat-ayat *mufashshal* tidak ditemukan ayat *sajdah*."

Mengenai letak ayat-ayat *sajdah*, para pengikut madzhab Malik mengatakan bahwa ayat-ayat tersebut terletak di beberapa tempat berikut ini:

1. Penutup surah Al A'raaf.

2. Surah Al Ra'd, dalam firman Allah SWT,

بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۩ ﴿١٥﴾

"*Dipagi dan sore hari.*" (Qs. Al Ra'd [13]: 15)

3. Surah An-Nahl, dalam firman Allah SWT,

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾

"*Dan mereka mengerjakan apa yang diperintahkan.*" (Qs. An-Nahl [16]: 50)

4. Surah Al Israa`, dalam firman Allah SWT,

وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ۩ ﴿١٠٩﴾

"*Dan mereka bertambah khusyu'.*" (Qs. Al Israa` [17]: 109).

5. Surah Maryam, dalam firman Allah SWT,

خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩ ﴿٥٨﴾

"*Mereka tersungkur sujud dan menangis.*" (Qs. Maryam[19]: 58)

6. Ayat-ayat pertama dalam surah Al Hajj, yaitu dalam firman Allah SWT,

إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ۩ ﴿١٨﴾

"*Sesungguhnya Allah berbuat sekehendak-Nya.*" (Qs. Al Hajj [22]: 18)

7. Surah Al Furqaan, dalam firman Allah SWT,

وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۩ ﴿٦٠﴾

"Dan (perintah sujud itu) menambah mereka jauh (dari iman)." (Qs. Al Furqaan [25]: 60)

8. Surah An-Naml, dalam firman Allah SWT,

رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ﴿٢٦﴾

"Tuhan Pemilik arsy yang agung." (Qs. An-Naml [27]: 26)

9. Surah As-Sajdah, dalam firman Allah SWT,

وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۩ ﴿١٥﴾

"Sedangkan mereka tidak menyombongkan diri." (Qs. As-Sajdah [32]: 15)

10. Surah Shaad dalam firman Allah SWT,

وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾

"Mereka tersungkur ruku' dan kembali." (bertaubat) (Qs. Shaad [38]: 24)

11. Dalam firman Allah SWT,

إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۩ ﴿٣٧﴾

"Jika kalian hanya menyembah pada-Nya." (Qs. Fushshilat [41]: 37)

Dan ada yang mengatakan terdapat dalam firman Allah SWT,

وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ۩ ﴿٣٨﴾

"Mereka tidak jemu." (Qs. Fushshilat [41]: 38)

Syafi'i berpendapat, jumlah ayat sujud tilawah adalah empat belas, tiga diantaranya terdapat dalam surah-surah *mufashshal,* yaitu: surah Al

Insyiqaaq, surah An-Najm, dan surah Al 'Alaq. Dia tidak berpendapat adanya ayat sujud tilawah dalam surah As-Sajdah. Sebab menurutnya, sujud dalam ayat tersebut adalah sujud syukur dan bukan sujud tilawah.

Ahmad berpendapat: jumlah ayat sujud tilawah adalah lima belas, seperti yang dikemukakan oleh Syafi'i, dan ditambah dengan satu tempat dalam surah Al Hajj dan As-Sajdah.

Abu Hanifah menilai: jumlahnya ada dua belas.

Ath-Thahawi menilai: semua jenis ayat tentang sujud yang diungkapkan dengan bentuk redaksi berita.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan madzhab yang dijadikan patokan dalam men-*shahih*-kan bilangan ayat sujud tilawah. Diantara kalangan ulama madzhab ada yang berpatokan dengan tradisi amalan penduduk Madinah, ada yang berpedoman kepada *qiyas*, dan ada pula yang berpedoman kepada *nash*.

Diantara ulama yang berpedoman kepada tradisi amalan penduduk Madinah adalah Malik dan para sahabatnya. Diantara ulama yang berpedoman kepada *qiyas* adalah Abu Hanifah dan para sahabatnya, dan mereka berkata, "Ayat-ayat sujud tilawah yang kami temukan, semuanya berbentuk berita. Yaitu dalam surah Al A'raaf, An-Nahl, Ar-Ra'd, Al Israa', Maryam, permulaan surah Al Hajj, Al Furqaan, An-Naml, As-Sajdah, dan *qiyas* bagi semua berita tentang sujud tilawah seperti yang terdapat dalam surah Shaad dan Insyiqaaq, serta tiga diantaranya berbentuk perintah, seperti yang terdapat dalam surah An-Najm, Al Hajj dan Al 'Alaq."

Bagi yang berpedoman kepada dasar dalil *sima'i* (pendengaran), mereka akan mengacu kepada riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW melakukan sujud tilawah di alam surah Al Insyiqaq,[519] Al 'Alaq,[520] An-Najm[521]. Semua riwayat tersebut dinukil oleh Muslim.

---

[519] Ibnu Rusyd mengisyaratkan kepada hadits dari Abu Hurairah RA yang pernah membaca surat Al Insyiqaaq untuk para sahabatnya, kemudian dia bersujud dan selepas itu dia memberitahukan bahwa Rasulullah SAW bersujud padanya. (HR. Bukhari [1074, 766, 768 dan 1078], Muslim [578], Abu Daud [1408], dan An-Nasa'i [2/161]).

[520] Sebagaimana yang disebutkan dalam hadits dari Abu Hurairah RA, "Kami pernah bersujud bersama Rasulullah SAW dalam surat Al Insyiqaaq dan Al

Al Atsram berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ahmad bin Hambal, 'Dalam surah Al Hajj terdapat berapa ayat sujud tilawah?' Dia menjawab, 'Dua ayat'." Dia men-*shahih*-kan hadits 'Uqbah bin Amir dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, *"Di dalam surah Al Hajj terdapat dua sujud (tilawah)."*[522] Inilah pendapat Umar dan Ali RA. Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud."

Menurut Syafi'i, yang membuat gugurnya menyertakan surah Shaad dalam sujud tilawah adalah sebuah hadits yang diriwayatkan Abu Daud dari Abu Sa'id Al Khudhri RA, "Sesungguhnya Nabi SAW membaca ayat sujud dari surah Shaad saat beliau berada di atas mimbar, kemudian beliau turun dan bersujud. Di lain hari, beliau membaca (lagi) dan orang-orang pun bersiap-siap untuk sujud namun beliau SAW kemudian bersabda,

إِنَّمَا هِيَ تَوْبَةُ نَبِيٍّ، وَلَكِنْ رَأَيْتُكُمْ تُشِيرُونَ لِلسُّجُودِ فَنَزَلْتُ فَسَجَدْتُ.

"Itu hanyalah taubatnya seorang nabi, tapi aku melihat kalian berisyarat untuk sujud maka aku pun turun dan bersujud."[523]

Ada secercah *hujjah* dalam riwayat tersebut bagi Abu Hanifah yang menyatakan bahwa sujud tilawah hukumnya wajib. Karena Rasulullah SAW meninggalkan sujud dalam ayat-ayat sujud tersebut dan menyebutkan penyebab yang tidak terdapat dalam ayat-ayat sujud lain. Sehingga bagi ayat yang tidak disebutkan penyebabnya maka hukum sujudnya adalah wajib. Lain halnya dengan yang penyebab yang tidak disebutkan. Ini juga salah satu metode pengambilan dalil yang di

---

'Alaq." (HR. Muslim [578], Abu Daud [1407], At-Tirmidzi [573], An-Nasa'i [2/162], dan Ibnu Majah [1058]).

[521] Seperti yang terdapat dalam hadits dari Ibnu Abbas RA yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW pernah sujud saat membaca surat An-Najm, dan bersujudlah bersama beliau seluruh orang-orang Islam, kaum musyrikin dan para jin. (HR. Al Bukhari [1071] dan At-Tirmidzi [575]).

[522] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1402), At-Tirmidzi (578), Ahmad (4/151 dan 155), Ad-Daruquthni (1/408), Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (17/846 dan 847), dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if At-Tirmidzi.*

[523] *Shahih.* HR. Abu Daud (1410), dinilai *shahih* oleh Ibnu Huzaimah (1795), Ibnu Hibban (2765 dan 2799 dalam *Al Ihsan*), Al Hakim (1/284), dinyatakan oleh Adz-Dzahabi sebagai hadits *mauquf.* Diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (2/318), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

dalamnya jelas terdapat beda pendapat, karena kasus ini termasuk bagian diperbolehkannya *dalil khitab (mafhum mukhalafah).*

Kalangan ulama yang tidak menilai adanya ayat sujud dalam surah-surah *mufashshal* berdalil dengan hadits 'Ikrimah dari Ibnu Abbas RA yang diriwayatkan oleh Abu Daud, "Sesungguhnya Rasulullah SAW tidak pernah melakukan sujud dalam surah-surah *mufashshal* sejak berhijrah ke Madinah."[524]

Abu Umar berkata, "Hadits tersebut *munkar,* karena Abu Bakar (perawi sujudnya Rasulullah SAW dalam surah-surah *mufashshal*) belum bersahabat dengan Nabi SAW kecuali setelah berada di Madinah." Beberapa perawi tepercaya meriwayatkan dari Abu Hurairah RA, "Sesungguhnya beliau SAW bersujud dalam surah An-Najm."

Pasal ketiga: Waktu sujud tilawah

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu pelaksanaan sujud tilawah. Sekelompok ulama melarang sujud tilawah di waktu-waktu dilarangnya shalat. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah berdasarkan hukum asal yang melarang shalat wajib pada waktu-waktu terlarang untuk shalat.

Dalam *Al Muwaththa'* Malik juga tidak membolehkan mengerjakan sujud tilawah pada waktu-waktu terlarang untuk shalat, karena sujud tilawah menurutnya adalah amalan nafilah, dan amalan nafilah tidak boleh dilakukan pada saat-saat terlarang.

Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik: boleh melakukan sujud tilawah setelah Ashar selama matahari belum menguning atau berubah warnanya. Begitu juga setelah Subuh. Pendapat serupa dikemukakan oleh Syafi'i berdasarkan status sunahnya sujud tilawah, dan karena shalat-shalat sunah boleh dilakukan saat waktu terlarang selama matahari tidak nyaris tenggelam ataupun terbit.

---

[524] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1403), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (11/334 dan 11924), dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud.*

Pasal keempat: Siapa yang disunahkan untuk melakukan sujud tilawah

Berkenaan dengan orang yang disunahkan untuk melakukan sujud tilawah, para ulama sepakat bahwa orang yang membaca ayat sajdah disunahkan untuk melakukan sujud tilawah, baik ketika shalat maupun di luar shalat. Namun mereka berbeda pendapat tentang orang lain yang mendengarkan bacaan sujud tilawah tersebut apakah dia harus bersujud ataukah tidak.

Abu Hanifah berpendapat: pendengarnya juga harus bersujud tanpa membedakan antara lelaki atau pun wanita. Malik berpendapat: pendengar bersujud dengan dua syarat: *pertama*, jika memang berniat mendengarkan Al Qur`an; dan *kedua,* si pembaca ayat sujud tilawah itu melakukan sujud, dalam hal ini si pembaca dapat bertindak sebagai imam bagi si pendengar.

Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik: pendengar harus bersujud meski si pembaca adalah orang yang tidak layak untuk menjadi imam, jika si pendengar tengah duduk bersamanya.

Pasal kelima: Tata cara sujud tilawah

Berkaitan dengan tata cara sujud tilawah, jumhur ulama sepakat bahwa orang yang membaca ayat sajdah agar bertakbir ketika hendak bersujud, merebah dan saat mengangkat kepala dari sujudnya.

Pendapat Malik berbeda jika ayat sajdah dibaca di luar shalat. Adapun ketika shalat, pembacanya harus bertakbir. Pendapat ini sama dengan pendapat ulama lainnya di atas.

كتاب أحكام الميت

KITAB HUKUM-HUKUM MAYIT

Pembahasan seputar masalah ini (hak-hak mayit yang harus dipenuhi oleh orang-orang yang masih hidup) terbagi menjadi lima bagian:

Bab I

Apa yang Dianjurkan untuk Dilakukan Terhadap Orang yang Sedang Sekarat dan Setelahnya

Dianjurkan terhadap orang yang tengah sekarat untuk di-*talqin* dengan bacaan syahadat *(Laa ilaaha illallah)*, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ شَهَادَةَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ.

"Tuntunlah seseorang yang akan meninggal dunia dari kalian untuk mengucapkan, 'Tiada tuhan yang patut disembah selain Allah'."[525]

Dan sabda Rasulullah SAW,

مَنْ كَانَ آخِرُ قَوْلِهِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ.

"Barangsiapa yang ucapan terakhirnya adalah, 'Tiada tuhan yang patut disembah selain Allah,' maka dia akan masuk surga."[526]

Para ulama berbeda pendapat apakah jasad orang yang tengah sekarat dianjurkan untuk dihadapkan ke arah kiblat. Ada ulama yang berpendapat itu dianjurkan, dan ada juga yang tidak berpendapat demikian. Diriwayatkan dari Malik tentang hal ini, "Itu adalah ajaran yang telah berlangsung lama."

---

[525] *Shahih.* HR. Muslim (1916), Abu Daud (3117), At-Tirmidzi (976), Ibnu Majah (1445), Ahmad (3/3) dan Al Baihaqi (3/383).

[526] *Shahih.* HR. Abu Daud (3116), Ahmad (5/233 dan 247), Al Hakim (1/351), Ath-Thabrani (20/112), semuanya dari Mu'adz bin Jabal RA, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib bahwa dia mengingkari perbuatan ini. Dan tidak ada riwayat dari seorang sahabat maupun seorang tabi'in yang mengajarkan tentang anjuran untuk mengarahkan orang sekarat ke arah kiblat.

Ketika ruh seorang mayit telah diambil dan matanya telah tertutup. Dianjurkan untuk segera dimakamkan, karena adanya *atsar* yang menyebutkan tentang hal itu. Kecuali bagi orang yang meninggal karena tenggelam, yang dianjurkan untuk menunda pemakamannya, mengingat air telah merasuk ke dalam tubuhnya dan khawatir yang bersangkutan belum jelas status apakah masih hidup ataukah sudah mati.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Jika menunda pemakaman dikatakan untuk korban tenggelam, maka seharusnya lebih layak ditujukan kepada orang-orang yang mati karena sebab penyakit, seperti orang yang terputus syarafnya atau lain sebagainya yang dikenal oleh kalangan kedokteran. Bahkan, para dokter menyatakan bahwa orang-orang yang koma hendaknya tidak segera dikebumikan. dan masih harus menunggu masa lebih dari tiga hari untuk memastikan kematiannya.

Bab II

Memandikan Jenazah

Ada empat pasal yang berkaitan dengan bab ini:

Pasal pertama: Hukum memandikan jenazah

1. Hukum memandikan jenazah menurut salah satu pendapat adalah fardhu kifayah.
2. Ada juga yang menyatakan sunah kifayah. Kedua pendapat tersebut terdapat dalam madzhab Maliki.

Sebab perbedaan pendapat: Memandikan jenazah dinukil melalui dalil *amali*, dan bukan dalil *qauli* (dalil perkataan). Dalil *amali* juga tidak memiliki teks yang menunjukkan arti wajib atau sama sekali tidak menunjukkan hal tersebut. Abdul Wahhab ber-*hujjah* atas wajibnya memandikan jenazah, berdasarkan sabda Rasulullah SAW saat putrinya meninggal dunia,

"Mandikan dia tiga atau lima kali."[527]

Dan sabda Rasulullah SAW tentang orang berihram yang meninggal dunia, "*Mandikan dia.*"[528]

Ulama yang berpendapat bahwa sabda tersebut merupakan tuntunan tentang tata cara memandikan jenazah dan bukan perintah, tidak menyatakan bahwa hukum memandikan jenazah sebagai wajib. Dan ulama yang berpendapat bahwa sabda tersebut mengandung makna perintah dan tata cara memandikan jenazah, menyatakan bahwa hukum memandikan jenazah adalah wajib.

Pasal kedua: Jenazah yang wajib dimandikan

Berkaitan dengan jenazah yang harus dimandikan, para ulama bersepakat bahwa diantaranya adalah jenazah seorang muslim yang tidak terbunuh dalam peperangan melawan orang kafir. Tapi mereka berbeda pendapat tentang memandikan dan menyalatkan orang yang mati syahid dan memandikan orang musyrik.

Orang yang mati syahid (yakni: yang terbunuh dalam perang melawan orang musyrik) menurut jumhur ulama tidak perlu dimandikan. Berdasarkan hadits, "Sesungguhnya Rasulullah SAW memerintahkan

---

[527] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1253, 1254, 1255, 1257, 1258, 1259, 1260, 1261, 1262 dan 1263), Muslim (939), Abu Daud (3142, 3143, 3144 dan 3145), At-Tirmidzi (990), An-Nasa`i (4/28, 30 dan 31), Ibnu Majah (1458 dan 1459), serta Ahmad (5/84 dan 85, 6/407 dan 408). Semuanya bersumber dari Ummu 'Athiyyah RA.

[528] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1265, 1266, 1267, 1239, 1249, 1839, 1949 dan 1850), Muslim (1206), Abu Daud (2339, 3240 dan 3241), An-Nasa`i (5/196), Ahmad (1/221, 266, 286 dan 333), Al Humaidi (467), serta Al Baihaqi (3/293). Semuanya bersumber dari Ibnu Abbas RA yang lengkapnya adalah: Dia berkata, "Seseorang yang tengah berihram telah dilemparkan oleh untanya hingga meninggal dunia, kemudian dibawa ke hadapan Rasulullah SAW. Lalu beliau bersabda,

اغْسِلُوهُ وَكَفِّنُوهُ وَلَا تُغَطُّوا رَأْسَهُ وَلَا تُقَرِّبُوهُ طِيبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يُهِلُّ.

"Mandikan dan kafinilah dia, jangan tutupi kepalanya dan jangan dikenakan wewangian. Karena dia akan dibangkitkan kepada hari Kiamat kelak dalam kondisi diri tengah bertalbiyah."

orang-orang yang terbunuh dalam perang Uhud untuk disemayamkan dengan pakaian mereka dan tidak dishalatkan."[529]

Al Hasan dan Sa'id bin Al Musayyib berkata, "Setiap mayit muslim harus dimandikan. Sebab, setiap mayit itu junub." Sepertinya mereka menilai apa yang dilakukan oleh Rasulullah SAW terhadap para *syuhada* perang Uhud karena dalam keadaan darurat (sulit untuk dimandikan).

Diantara ulama yang mengemukakan pendapat serupa adalah 'Ubaidillah bin Al Hasan Al 'Ambari.

Abu Umar ketika ditanya tentang riwayat Ibnu Al Mundzir tentang memandikan orang yang mati syahid, dia menjawab, "Umar pernah memandikan, mengafani, memberi wewangian dan menyalatinya, padahal jenazah tersebut adalah syahid. Semoga Allah SWT merahmatinya."

Ulama yang sepakat bahwa orang yang mati syahid karena memerangi kaum musyrik tidak perlu dimandikan, berbeda pendapat tentang orang yang mati syahid karena memerangi pencuri atau selain orang musyrik.

Al Auza'i, Ahmad dan jamaah ulama berpendapat bahwa hukumnya sama seperti orang yang dibunuh oleh kaum musyrik. Sedangkan Malik dan Syafi'i berpendapat agar jenazah tersebut dimandikan.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah yang mewajibkan tidak dimandikannya jenazah hanya karena *syahadah* (mati syahid) ataukah *syahadah* melalui tangan orang kafir.

---

[529] *Matan* hadits tersebut bersumber dari Jabir bin Abdullah RA yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW menggabungkan dua jenazah korban perang Uhud dalam satu pakaian (kafan) dan bersabda, *"Mana diantara keduanya yang hafalan Al Qur'annya lebih banyak?"* Ketika ada yang menunjuk kepada salah satunya, beliau pun memerintahkan untuk menyemayamkannya terlebih dahulu ke dalam liang lahad seraya bersabda,

أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هَؤُلاَءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"Aku adalah saksi mereka pada hari Kiamat."
Kemudian beliau memerintahkan agar mereka disemayamkan bersama darah mereka tanpa dimandikan dan dishalati." (HR. Al Bukhari [1343, 1348, 1353 dan 4079], Abu Daud [3138 dan 3139], At-Tirmidzi [1036], An-Nasa'i [4/62], serta Ibnu Majah (1514).

Bagi ulama yang berpendapat bahwa sebabnya adalah *syahadah* secara mutlak menyatakan bahwa semua orang yang disebutkan oleh Nabi SAW sebagai syahid, maka harus dimandikan tanpa peduli siapa pun yang membunuhnya. Sedangkan bagi ulama berpendapat bahwa sebabnya adalah *syahadah* karena dibunuh orang kafir menyatakan hanya para *syuhada* inilah yang tidak perlu dimandikan.

Berkenaan dengan orang muslim yang memandikan orang kafir, Malik berpendapat bahwa orang muslim tidak boleh memandikan dan menguburkan ayahnya yang kafir kecuali jika dikhawatirkan jenazahnya akan terlantar. Syafi'i berpendapat, orang muslim boleh memandikan dan mengubur kerabatnya yang musyrik. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Abu Tsaur, Abu Hanifah dan para sahabatnya.

Abu Bakar bin Al Mundzir berpendapat: memandikan orang musyrik tidak ada Sunnah yang mengajarkannya. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi SAW memerintahkan agar pamannya dimandikan saat meninggal dunia.[530]

Sebab perbedaan pendapat: Apakah memandikan jenazah termasuk ibadah ataukah hanya termasuk bagian dari kebersihan. Jika termasuk ibadah, maka memandikan orang kafir tidak boleh. Tetapi jika hanya untuk tujuan kebersihan, maka boleh memandikan jenazah orang kafir.

Pasal ketiga: Siapakah yang boleh memandikan jenazah

Para ulama sepakat bahwa yang memandikan jenazah lelaki adalah lelaki lain, sedangkan yang memandikan jenazah wanita adalah wanita juga. Namun mereka berbeda pendapat tentang seorang wanita yang mati di tengah-tengah kaum lelaki, atau seorang lelaki yang mati di tengah-tengah kaum wanita yang bukan suami atau istrinya.

Terdapat tiga pendapat dalam hal ini:

1. Sekelompok ulama berpendapat, masing-masing dari keduanya dimandikan oleh yang lainnya dengan berpakaian.

---

[530] *Dha'if.* HR. Al Baihaqi (1/305), dalam sanadnya terdapat perawi yang bernama Ali bin Abu Ali Al-Lahabi yang dinyatakan oleh Al 'Aqili sebagai perawi *dha'if.* Al Bukhari berkata, "Haditsnya *munkar.*" Abu Zar'ah –salah satu putera Abu Al Lahabi yang berasal dari Madinah- berkata, "Haditsnya lemah, haditnya *munkar.*"

2. Kelompok lain berpendapat bahwa masing-masing dari keduanya harus membersihkan si mayit dengan debu (tayamum). Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i, Abu Hanifah dan jumhur ulama.

3. Kelompok lain berpendapat bahwa masing-masing tidak dimandikan atau dibersihkan dengan tayamum oleh yang lain, tapi harus langsung dikubur tanpa dimandikan. Pendapat ini dikemukakan oleh Al-Laits bin Sa'ad.

Sebab perbedaan pendapat: *Tarjih* antara mengedepankan larangan atas perintah ataukah mengedepankan perintah atas larangan. Karena memandikan jenazah adalah ibadah yang diperintahkan, sedangkan lelaki yang melihat badan wanita atau sebaliknya adalah terlarang.

Bagi kalangan ulama yang mengedepankan larangan secara mutlak (maksudnya: tidak meng-*qiyas*-kan orang mati dengan orang hidup dalam hal bersuci dengan debu sebagai pengganti bersuci dengan air ketika menemui kesulitan mencarinya) mereka mengatakan bahwa masing-masing dari keduanya (lelaki dan wanita) tidak boleh memandikan atau menyiramkan air pada yang lain.

Sedangkan bagi ulama yang mengedepankan perintah atas larangan akan mengatakan masing-masing dari keduanya boleh memandikan yang lain. (Maksudnya, lebih mengedepankan perintah atas larangan secara mutlak).

Bagi ulama yang berpendapat ini dapat dilakukan dengan tayamum, alasannya karena mereka menilai bahwa perintah dan larangan dalam hal tersebut tidak berseberangan. Dan, karena memandang bagian tubuh yang dibersihkan dengan tayamum boleh dilihat oleh masing-masing jenis kelamin.

Karena itulah Malik berpendapat: lelaki boleh mengusapkan debu pada tangan dan wajah jenazah wanita, karena wajah dan tangan tidak termasuk aurat. Bagi wanita yang membasuhkan debu pada jenazah lelaki boleh dibasuhkan hingga bagian dua siku, sebab aurat lelaki adalah antara pusar hingga lutut menurut pendapatnya.

Sepertinya, kondisi darurat yang mendorong digantinya memandikan jenazah dengan tayamum, bagi ulama yang menyatakannya adalah karena adanya kontradiksi antara perintah dan larangan. Yakni

kontradiksi dalam menyamakan kondisi darurat seperti ini dengan kondisi darurat lainnya yang membolehkan orang yang masih hidup untuk melakukan tayamum. Hanya saja analogi tersebut terkesan ganjil dan jauh, tapi itulah yang dikemukakan oleh jumhur ulama.

Pendapat Malik dalam masalah ini berbeda-beda. Dalam sebuah pendapat dia menyatakan baik lelaki maupun wanita keduanya boleh membasuhkan debu kepada yang lain secara mutlak. Dan dalam pendapat lain dibedakan antara laki-laki dan wanita mahram dan yang bukan mahram. Dan dalam pendapat lainnya dibedakan antara lelaki dan wanita.

Tentang mayit yang masih mahram, Malik memiliki tiga pendapat:

1. Pendapat yang paling *masyhur* menyatakan, masing-masing dari keduanya dapat memandikan lainnya di atas pakaian.

2. Pendapat kedua menyatakan, masing-masing tidak boleh memandikan yang lain namun hanya boleh membasuhkan debu, seperti pendapat jumhur tentang jenazah yang bukan mahram.

3. Pendapat ketiga membedakan antara lelaki dan wanita. (Yakni menyatakan bahwa wanita boleh memandikan jenazah lelaki, sedangkan lelaki tidak boleh memandikan jenazah wanita).

Penyebab larangannya adalah karena masing-masing dari kedua belah pihak dilarang memandang anggota tubuh lawan jenisnya ketika dimandikan, layaknya orang lain yang bukan muhrim. Sedangkan sebab dibolehkannya adalah karena kondisi darurat.

Sebab pembedaan antara lelaki dan wanita adalah karena pandangan lelaki ke arah wanita lebih berbahaya daripada pandangan wanita ke arah lelaki. Karena wanita diwajibkan mengenakan hijab sehingga lelaki tidak dapat melihatnya, sedangkan lelaki tidak diwajibkan berhijab dari kaum wanita.

Dalam hal ini, para ulama sepakat bolehnya wanita memandikan jenazah suaminya. Tapi mereka berbeda pendapat tentang bolehnya suami memandikan jenazah istrinya.

Jumhur ulama membolehkannya. Abu Hanifah berpendapat: lelaki tidak boleh memandikan jenazah istrinya.

Sebab perbedaan pendapat: Penyerupaan kematian dengan talak. Bagi yang menyamakan kematian dengan talak mengatakan: seorang

lelaki atau suami, tidak boleh memandang istrinya yang telah meninggal dunia. Sedangkan bagi kalangan ulama yang membedakan antara kematian dengan talak menyatakan bahwa yang boleh dilihat oleh suami dari istrinya saat masih hidup boleh dilihatnya saat si istri meninggal dunia. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh jumhur.

Abu Hanifah menyamakan konteks kematian dengan talak, alasannya karena saat istri seseorang meninggal dunia, maka dia diperbolehkan untuk menikahi saudara perempuan mendiang istrinya, dan hal ini kondisinya sama seperti dengan terjadinya talak atas istri. Hanya saja, *qiyas* ini terasa jauh, karena adanya alasan tidak dibolehkannya seorang lelaki untuk menikahi wanita dan saudara perempuannya sekaligus. Hak ini akan hilang bersamaan dengan kematian istrinya, karena itulah saudara perempuan dari mendingan istri boleh dinikahi. Kecuali, jika penyebab tidak bolehnya menikahi dua wanita bersaudara sekaligus adalah karena alasan ibadah. Dan jika memang penyebab tidak bolehnya menikahi dua wanita sekaligus adalah karena alasan ibadah, maka pendapat Abu Hanifah menjadi kuat.

Para ulama sepakat bahwa wanita yang ditalak ba'in tidak boleh dimandikan oleh mantan suaminya. Namun mereka berbeda pendapat tentang wanita yang ditalak raj'i.

Diriwayatkan dari Malik, suami boleh memandikan jenazah istrinya yang telah dilatak raj'i. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Abu Hanifah dan para sahabatnya.

Ibnu Al Qasim berpendapat bahwa suami tidak boleh memandikannya meski si istri telah ditalak raj'i. Pendapat ini sama seperti yang dikemukakan oleh Malik. Sebab menurutnya, suami tidak boleh memandang mendiang istrinya. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Boleh tidaknya suami melihat istrinya yang telah ditalak raj'i.

Berkenaan dengan hukum orang yang memandikan jenazah, para ulama berbeda pendapat. Sekelompok ulama berpendapat, orang yang memandikan jenazah wajib mandi. Kelompok lain berpendapat, dia tidak wajib mandi.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara hadits Abu Hurairah RA dengan hadits Asma' RA.

Abu Hurairah RA meriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ.

"Barangsiapa memandikan jenazah, maka hendaklah dia mandi, dan barangsiapa yang mengusungnya maka hendaklah dia berwudhu."[531] (HR. Abu Daud)

Sedangkan hadits Asma' RA menyebutkan bahwa saat dia memandikan Abu Bakar RA, dia keluar dan bertanya kepada kaum Muhajirin dan Anshar yang hadir. Asma` berkata, "Aku sedang puasa, dan hari ini sungguh sangat dingin, lantas apakah aku masih wajib untuk mandi?" Mereka menjawab, "Tidak."[532]

Hadits dari Asma' RA tersebut adalah *shahih.* Sedangkan hadits dari Abu Hurairah RA, menurut kebanyakan ulama –seperti dikemukakan oleh Abu Umar- adalah tidak *shahih.* Meski demikian, pada dasarnya hadits dari Asma` tidak berseberangan dengan hadits dari Abu Hurairah RA. Karena orang yang mengingkari sesuatu adakalanya disebabkan karena ketidaktahuannya dengan adanya hadits dalam masalah terkait.

---

[531] *Shahih.* HR. Abu Daud (3161 dan 3162), At-Tirmidzi (993), Ahmad (2/443, 454 dan 472), Ibnu Majah (1463), Abdurrazzaq (6110), Al Baihaqi (1/300 dan 301). At-Tirmidzi meng-*hasan*-kan hadits tersebut, sedangkan Ibnu Al Qaththan men-*shahih*-kannya.
Al Hafidz dalam *Al Talkhish* (1/137) berkata, "Secara garis besar, hadits tersebut diriwayatkan melalui banyak jalur, derajat terendahnya adalah *hasan.*" Di-*shahih*-kan oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[532] HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/223 dan 521), Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (3/410 dan 2123) berkata, "*Zhahir* hadits dari Abu Hurairah RA menunjukkan wajib, tapi kemudian dialihkan oleh dalil-dalil lain yang bersumber dari Nabi SAW. Diantaranya adalah:
1. Hadits Ibnu Abbas RA yang diriwayatkan secara *marfu'*, "Kalian tidak wajib mandi setelah memandikan jenazah, karena mayit kalian tidaklah najis. Kalian cukup membasuh tangan kalian." Di-*shahih*-kan oleh Al Hakim (1/386) sedangkan Adz-Dzahabi menyatakan riwayat tersebut sebagai riwayat *mauquf.*
2. Perkataan Ibnu Umar RA, "Kami pernah memandikan jenazah. Diantara kami ada yang mandi dan ada juga yang tidak mandi." (HR. Ad-Daruquthni dan Al Khatib dalam *Tarikh Al Baghdadi* [5/424]).

Dan pertanyaan yang diajukan oleh Asma' *–wallahu 'alam-* menunjukkan hal berbeda dengan yang ditunjukkan oleh hadits dari Abu Hurairah RA pada masa generasi pertama.

Karena itulah, Syafi'i –yang biasa berhati-hati dan mengacu kepada *atsar-* berkata, "Orang yang memandikan jenazah tidak wajib mandi, kecuali jika hadits dari Abu Hurairah RA tersebut *tsabit* (diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim atau salah satu dari mereka)."

Pasal keempat: Tata cara memandikan jenazah

Dalam pasal keempat ini terdapat beberapa permasalahan:

Masalah pertama: Menanggalkan pakaian mayit saat dimandikan

Apakah pakaian si mayit harus ditanggalkan saat dimandikan, ataukah harus dimandikan dengan pakaiannya. Dan para ulama berbeda pendapat tentang hal ini.

Malik berpendapat: ketika jenazah dimandikan, pakaiannya pun harus ditanggalkan, dan auratnya ditutupi. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Abu Hanifah. Syafi'i berpendapat: jenazah hendaknya dimandikan bersama pakaiannya.

Sebab perbedaan pendapat: Dimandikannya Rasulullah SAW bersama baju beliau, apakah itu khusus diberlakukan untuk beliau SAW sendiri ataukah karena tindakan tersebut termasuk sunah.

Bagi ulama yang berpendapat bahwa tindakan tersebut khusus diberlakukan bagi Rasulullah SAW, dan tidaklah haram memandang bagian tubuh mayit yang ketika hidup tidak haram untuk dilihat, akan mengatakan bahwa jenazah dapat dimandikan secara telanjang, kecuali aurat yang haram dilihat saat si mayit masih hidup.

Sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa tindakan tersebut sunah dan merupakan *ijma'* sahabat atau perintah *ilahi* –karena disebutkan dalam hadits bahwa para sahabat mendengar seseorang mengatakan, "Jangan kalian lepaskan baju (mayit)," yang mereka dengar

saat mereka tidur,"[533]- akan menyatakan bahwa yang lebih utama adalah agar jenazah dimandikan di atas pakaiannya.

Masalah kedua: Mewudhukan jenazah

Abu Hanifah berpendapat: jenazah tidak diwudhukan. Syafi'i berpendapat: perlu diwudhukan. Malik berpendapat: sebaiknya diwudhukan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara *qiyas* dengan *atsar*. Menurut *qiyas*, jenazah tidak wajib wudhu, karena wudhu adalah *thaharah* wajib untuk ibadah. Dan mengingat mayit sudah tidak wajib lagi untuk beribadah, maka syarat ibadah (wudhu) pun menjadi gugur. Bahkan, andai kewajiban memandikan jenazah tidak disebutkan dalam *atsar*, tentu memandikan jenazah tidak akan dianggap wajib.

Zhahir hadits Ummu 'Athiyah RA yang *tsabit* mensyaratkan wudhu dalam memandikan jenazah. Sebab, Rasulullah SAW bersabda saat putri beliau dimandikan,

ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا.

"Mulailah dengan sebelah kanan dan anggota wudhunya."[534]

Tambahan riwayat ini kuat dan diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim sehingga harus disandingkan dengan riwayat-riwayat yang hanya menyebutkan mandi secara mutlak. Karena sesuatu yang *muqayyad* dapat membatasi sesuatu yang *mutlaq*, disebabkan adanya tambahan yang tidak diketahui banyak orang.

Nampaknya, perbedaan pendapat dalam masalah ini juga karena dalil *mutlaq* berseberangan dengan dalil *muqayyad*. Karena banyak riwayat yang pasti menyebutkan perintah untuk memandikan jenazah tanpa menyebutkan wudhu. Para ulama lebih menguatkan dalil *mutlaq* daripada dalil *muqayyad*, karena berseberangan dengan *qiyas* dalam hal ini. Sedangkan Syafi'i seperti biasanya lebih memilih untuk mengartikan dalil *mutlaq* atas *muqayyad*.

---

[533] Sanadnya terputus. HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/231 dan 545).

[534] Penggalan dari hadits Ummu 'Athiyah RA yang telah disebutkan sebelumnya.

Masalah ketiga: Jumlah basuhan dalam memandikan jenazah

Para ulama berbeda pendapat dalam penentuan jumlah basuhan dalam memandikan jenazah. Ada yang mewajibkan dan ada pula yang menganjurkan.

Bagi ulama yang mewajibkan penentuan jumlah basuhan mengatakan bahwa jumlahnya harus ganjil, berapapun jumlahnya asalkan ganjil. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Sirin. Ada ulama yang hanya mewajibkan tiga kali saja, seperti yang dikemukakan oleh Abu Hanifah. Ada juga ulama yang memberi batas minimal bilangan ganjil. Ada lagi ulama yang mengatakan tidak boleh kurang dari tiga kali meski tanpa memberi batas maksimalnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Syafi'i.

Ada juga yang membuat batas maksimal, yaitu tidak boleh melebihi dari sembilan kali. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad bin Hambal. Diantara ulama yang menganjurkan bilangan ganjil tanpa membatasi jumlahnya adalah Malik dan para sahabatnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara *qiyas* dengan *atsar*. Sebab, secara tekstual, hadits Ummu 'Athiyah RA mengharuskan adanya penentuan jumlah basuhan saat memandikan jenazah. Karena dalam riwayat tersebut disebutkan,

اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ.

"Mandikan tiga atau lima kali atau lebih dari itu jika kalian memandang demikian."[535]

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Atau tujuh kali.*"[536]

Jika mayit di-*qiyas*-kan dengan orang yang hidup dalam hal *thaharah*, itu akan mengharuskan tidak adanya penentuan jumlah basuhan dalam memandikan jenazah, sebagaimana bersucinya orang yang masih hidup tidak memiliki batas bilangannya.

Bagi ulama yang lebih menguatkan *atsar* daripada dalil *qiyas* (perenungan) mengatakan adanya penentuan bilangan dalam membasuh saat memandikan jenazah. Dan ulama yang memilih kompromi *(jam')*

---

[535] *Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

[536] *Shahih.* HR. Abu Daud (3147), Al Baihaqi (3/389), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

antara *atsar* dan *qiyas* akan mengartikan penentuan jumlah basuhan sebagai suatu anjuran.

Sedangkan para ulama yang berbeda pendapat dalam penentuan jumlah basuhan disebabkan oleh teks riwayat-riwayat yang bersumber dari Ummu 'Athiyah RA.

Syafi'i berpendapat: tidak boleh kurang dari tiga kali basuhan. Sebab, itulah batas minimal jumlah ganjil yang disebutkan dalam hadits Ummu 'Athiyah RA. Dan Syafi'i menilai basuhan lebih dari itu adalah mubah, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, *"Atau lebih dari itu jika kalian memandang demikian."*

Ahmad mengacu kepada batas maksimal bilangan genap yang disebutkan dalam beberapa riwayat dari Ummu 'Athiyah RA, yaitu sabda Rasulullah SAW, *"Atau tujuh kali."*

Abu Hanifah hanya membatasi tiga kali jumlah basuhan, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Muhammad bin Sirin tentang tata cara memandikan jenazah dari Ummu 'Athiyah RA, "Tiga kali. Dimandikan dengan daun bidara dua kali, dan yang ketiga dengan air dan kapur barus."[537] Disamping itu, Abu Hanifah juga menilai: bilangan ganjil yang bersifat syar'i adalah tiga.

Malik menganjurkan, basuhan pertama dengan air jernih, basuhan kedua dengan air dicampur daun bidara, dan basuhan ketiga dengan air dicampur kapur barus.

Terdapat perbedaan pendapat jika dari dalam perut si mayit keluar hadats, lalu apakah perlu dimandikan ulang ataukah tidak. Ada ulama yang berpendapat tidak perlu diulang. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik. Dan ada pula yang berpendapat perlu diulang.

Ulama yang berpendapat perlunya dimandikan ulang berbeda pendapat seputar jumlah mandi jika hadats yang keluar dari perut si mayit terjadi berulang-ulang. Ada yang berpendapat hanya diulang sekali, seperti yang dikemukakan oleh Syafi'i. Ada pula yang mengatakan agar diulang tiga kali. Serta ada juga yang mengatakan tujuh kali. Dan mereka sepakat setelah tujuh kali tidak perlu diulang kembali.

---

[537] *Shahih.* HR. Abu Daud (3147), Al Baihaqi (3/389), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Para ulama berbeda pendapat tentang pemotongan kuku dan rambut mayit. Sekelompok ulama menyatakan kuku dan rambu mayit hendaknya dipotong. Ada juga yang menyatakan tidak perlu dipotong. Tidak ada *atsar* yang menjelaskan tentang hal tersebut.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan yang ada pada generasi pertama. Nampaknya perbedaan pendapat dalam hal ini adalah *qiyas* orang mati dengan orang yang masih hidup. Bagi yang meng-*qiyas*-kannya, mereka mewajibkan pemotongan kuku dan mencukur rambut kemaluan mayit. Sebab hal itu merupakan perbuatan sunah bagi orang yang masih hidup berdasarkan kesepakatan para ulama.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang memeras dan memijat perut mayit sebelum dimandikan. Ada yang berpendapat perlu dilakukan, dan ada pula yang berpendapat tidak perlu. Bagi yang mengatakan itu perlu dilakukan, maka berpendapat bahwa hal itu termasuk bagian dari pemancingan agar si mayit memuntahkan isi perutnya saat awal bersuci. Hal itu diperlukan oleh mayit sebagaimana juga diperlukan bagi orang yang masih hidup.

Sedangkan ulama yang tidak berpendapat demikian akan mengatakan bahwa hal tersebut merupakan beban yang tidak disyari'atkan. Memang, membersihkan isi perut bisa dilakukan oleh orang yang masih hidup, namun berbeda kondisinya dengan orang yang sudah meninggal dunia.

Bab III

Kafan

Landasan hukum dalam bab ini adalah hadits yang menyebutkan, "Bahwa Rasulullah SAW dikafani dalam tiga kain putih sulaman, tidak ada di dalamnya gamis ataupun selendang."[538]

Abu Daud meriwayatkan dari Laila binti Qaif Ats-Tsaqafi, "Aku termasuk orang yang memandikan Ummu Kultsum RA (putri Rasulullah SAW).Yang pertama diberikan Rasulullah SAW kepadaku adalah sarung, jubah, kerudung lalu kain penutup. Kemudian kututupi Ummu Kultsum

[538] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1264, 1271, 1272 dan 1273), Muslim (941), Abu Daud (3151 dan 3152), At-Tirmidzi (996), An-Nasa'i (4/36), Ibnu Majah (1469), Ahmad (6/93 dan 231), serta Abdurrazzaq (6171).

di atas pakaian lain." Laila berkata, "Rasulullah SAW duduk di dekat pintu, beliau membawa kafan Ummu Kultsum dan mengenakannya kain satu demi satu."[539]

Diantara ulama ada yang berpedoman pada *zhahir* kedua *atsar* tersebut dan berkata, "Jenazah lelaki dikafani dengan tiga pakaian, dan wanita dikafani dengan lima pakaian." Pendapat serupa dikemukakan oleh Syafi'i, Ahmad dan jamaah.

Abu Hanifah berpendapat, jenazah wanita minimal dikafani dengan tiga pakaian sedangkan sunahnya lima pakaian. Jenazah lelaki minimal dikafani dua baju, dan sunahnya tiga baju.

Menurut Malik, tidak ada batasan dalam hal tersebut. Bagi jenazah lelaki maupun wanita cukup hanya dengan satu baju, namun dianjurkan untuk diberi pakaian dengan jumlah genap.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beda persepsi ulama dalam memahami kedua *atsar* tersebut. Bagi yang memahami kedua *atsar* tersebut berarti mubah, mereka tidak berpendapat adanya batasan jumlah potong pakaian. Hanya saja dianjurkan untuk dibatasi dengan jumlah ganjil, karena kedua *atsar* tersebut sepakat menyebut jumlah genap. Serta tidak perlu dibedakan jenazah lelaki maupun perempuan.

Sepertinya, ulama yang menyatakan pendapat demikian memahaminya sebagai sesuatu yang mubah kecuali dalam penentuan jumlah. Sebab, penentuan jumlah harus mengacu kepada dalil. Dan bagi ulama yang memahami bahwa jumlah bilangan adalah peraturan mubah, maka akan mengatakan adanya batasan jumlah yang dapat dilakukan berupa wajib maupun anjuran. Namun, semuanya mudah dan lapang, *insya Allah,* karena tidak ada batasan syari'at yang menyebutkannya.

Sepertinya, hal ini adalah beban syari'at yang sebenarnya tidak mencakup sisi syari'at, karena Mush'ab bin Umair dikafani saat peristiwa Uhud dengan kain selimut. Dan ketika kepalanya ditutupi, maka kakinya akan terlihat, dan jika kakinya ditutupi maka kepalanya akan terlihat. Kemudian Rasulullah SAW bersabda,

---

[539] *Dha'if.* HR. Abu Daud (3157), Ahmad (6/380), Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (25, 29 dan 46), Al Baihaqi (4/6), dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud.*

غَطُّوا بِهَا رَأْسَهُ وَاجْعَلُوا عَلَى رِجْلَيْهِ مِنَ الإِذْخِرِ.

"Tutuplah kepalanya, dan tutuplah kedua kakinya dengan dedauan pohon izkhir."[540]

Para ulama sepakat bahwa kepala jenazah hendaknya ditutup dan diberi wewangian, kecuali jenazah orang yang berihram, karena ulama berbeda pendapat dalam hal tersebut.

Malik dan Abu Hanifah berpendapat: orang yang berihram sama seperti orang yang tidak berihram.

Syafi'i berpendapat: kepala orang yang berihram jika meninggal dunia maka tidak perlu ditutupi dan tidak pula diberi wewangian.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara dalil umum dengan dalil khusus. Dalil khususnya adalah hadits dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Seseorang yang meninggal dunia karena dilemparkan oleh untanya saat tengah berihram telah didatangkan ke hadapan Rasulullah SAW. Beliau pun bersabda,

كَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ وَاغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَلاَ تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ وَلاَ تُقَرِّبُوهُ طِيبًا، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُلَبِّي.

"Kafanilah dia dengan dua baju, mandikan dengan air dan daun bidara, kepalanya jangan ditutupi dan jangan diberi wewangian. Karena sesungguhnya dia akan dibangkitkan pada hari Kiamat kelak dalam keadaan diri tengah bertalbiyah."[541]

Dalil umumnya adalah perintah pasti untuk memandikan jenazah. Bagi ulama yang dengan hadits tersebut mengkhususkan orang yang meninggal dunia saat berihram dibandingkan orang-orang yang meninggal dunia lainnya, hal ini seperti pengkhususan para syuhada dengan syuhada perang Uhud. Dengan demikian, hukum yang diterapkan Rasulullah SAW untuk seseorang dapat berlaku untuk semua. Dan para ulama pun mengatakan bahwa orang yang berihram dan meninggal dunia tidak perlu ditutupi kelapanya dan tidak pula dikenakan wewangian.

---

[540] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1276, 3897, 3914, 4047, 4082, 6432 dan 6448), Muslim (940), Abu Daud (2876), At-Tirmidzi (3853), serta An-Nasa'i (1902).

[541] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

Sedangkan bagi ulama yang menempuh langkah kompromi *(jam')* dan bukan langkah pengecualian maupun pengkhususan, maka akan mengatakan bahwa hadits tentang orang Arab Badui tersebut hanya khusus baginya dan tidak berlaku bagi orang selainnya.

Bab IV

Tata Cara Berjalan Mengikut Jenazah

Ulama berbeda pendapat tentang tata cara berjalan mengikuti jenazah.

1. Penduduk Madinah berpendapat diantara sunahnya adalah berjalan di depan jenazah.

2. Sedangkan penduduk Kufah, Abu Hanifah dan ulama lainnya berpendapat bahwa berjalan di belakang jenazah adalah lebih baik.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan *atsar* yang dinukil dan diamalkan oleh masing-masing kelompok ulama tersebut dari generasi pendahulunya. Malik meriwayatkan dari Nabi SAW secara *mursal*, "...berjalan di depan jenazah."[542] Diriwayatkan pula dari Abu Bakar dan Umar RA.

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Syafi'i.

Yang dijadikan pedoman penduduk Kufah adalah riwayat dari Ali bin Abu Thalib RA yang bersumber dari jalur Abdurrahman bin Abza RA, dia berkata, "Aku pernah berjalan bersama Ali RA mengikuti jenazah. Dia menggandeng tanganku dan berjalan di belakang jenazah. Sedangkan Abu Bakar dan Umar RA berjalan di depan jenazah. Kemudian aku berkata kepadanya, 'Sesungguhnya keutamaan orang yang berjalan di belakang jenazah dengan orang yang berjalan di depan jenazah adalah seperti keutamaan shalat wajib atas shalat sunah."[543] Abu

---

[542] Teksnya bersumber dari Abdullah bin Umar, "Sesungguhnya dia pernah melihat Nabi SAW, Abu Bakar dan Umar RA berjalan di depan jenazah." (HR. Abu Daud [3179], At-Tirmidzi [1007 dan 1008], An-Nasa'i [4/56], Ibnu Majah [1482], Ahmad [2/8 dan 122], Abdurrazzaq [2659], serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*).

[543] Sanadnya *dha'if*. HR. Abdurrazzaq (3/447 dan 6267), serta Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (*Al Jana'iz*, jilid 16). Penyebab lemahnya sanad tersebut adalah adanya sosok Yazid bin Abi Ziyad Al Qurasy. Ibnu Hajar berkata, "Dia

Bakar dan Umar RA mengetahui akan hal tersebut, hanya saja mereka ingin mempermudah orang.

Diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Posisikan jenazah di depanmu dan di hadapan matamu, karena sesungguhnya jenazah adalah nasehat, peringatan dan pelajaran."

Diriwayatkan pula dari Ibnu Mas'ud RA, dia berkata, "Kami pernah bertanya kepada Rasulullah SAW tentang cara berjalan mengikuti jenazah. Lalu Rasulullah SAW menjawab,

الْجَنَازَةُ مَتْبُوعَةٌ وَلَيْسَتْ بِتَابِعَةٍ وَلَيْسَ مَعَهَا مَنْ يُقَدِّمُهَا.

"Jenazah itu diikuti dan bukan mengikuti, tidak ada bersamanya orang yang mendahului."[544]

Hadits dari Al Mughirah bin Syu'bah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الرَّاكِبُ يَمْشِي أَمَامَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي خَلْفَهَا وَأَمَامَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا وَيَسَارِهَا قَرِيبًا مِنْهَا.

"Yang naik kendaraan (saat mengiringi jenazah) hendaknya berjalan di depan jenazah, sedangkan yang berjalan kaki berada di belakang, depan, kanan dan kiri dekat dengan jenazah."[545]

Dalam hadits dari Abu Hurairah RA juga disebutkan dalam redaksi semakna,

امْشُوا خَلْفَ الْجَنَازَةِ.

"Berjalanlah kalian di belakang jenazah."[546]

---

adalah perawi yang *dha'if* dan tua hingga berubah, meriwayatkan darinya harus dengan cara *talqin* (dikte)."

[544] *Dha'if.* HR. Abu Daud (3183), Ibnu Majah (1484), Ahmad (1/378, 394, 415, 419 dan 432), Al Baihaqi (4/22 dan 25), serta dinyatakan oleh Al Albani sebagai hadits *dha'if* dalam *Dha'if Abu Daud.*

[545] *Shahih.* HR. Abu Daud (3180), At-Tirmidzi (1030), An-Nasa'i (4/55), Ibnu Majah (1481), Ahmad (4/247, 248, 249 dan 252), Ath-Thayalisi (701 dan 702), Ath-Thabarani (20/10442, 1043, 1044, 1045, 1046 dan 1047), Al Baihaqi (4/8 dan 24), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[546] *Dha'if.* HR. Abu Daud (3171), Ahmad (2/528 dan 531), Al Baihaqi (3/394), dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani. Teks hadits dalam riwayat Abu Daud berbunyi,

Semua hadits tersebut dijadikan pedoman oleh penduduk Kufah, dan itulah yang di-*shahih*-kan, sedangkan yang lainnya di-*dha'if*-kan.

Kebanyakan para ulama menyatakan: berdiri ketika ada jenazah lewat hukumnya dihapus oleh riwayat Malik yang bersumber dari hadits Ali bin Abu Thalib RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW pernah berdiri ketika ada jenazah lewat. Kemudian beliau duduk kembali."[547]

Ada sekelompok ulama perbedapat wajibnya berdiri saat jenazah lewat. Berpedoman kepada riwayat yang menyebutkan akan perintah Rasulullah SAW untuk berdiri. Seperti, hadits 'Amir bin Rabi'ah, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا إِلَيْهَا حَتَّى تُخَلِّفَكُمْ أَوْ تُوضَعَ.

'Jika kalian melihat jenazah, maka berdirilah untuknya sampai jenazah itu berlalu atau diletakkan'."[548]

Ulama yang berpendapat bahwa berdiri saat jenazah lewat hukumnya dihapus berbeda pendapat apakah harus berdiri di atas kubur saat mayit dikebumikan ataukah tidak.

Diantara ulama ada yang berpendapat bahwa itu tidak termasuk dalam larangan. Sedangkan ulama lainnya menyebutkan bahwa itu termasuk dalam larangan, sesuai dengan *zhahir* teks hadits. Mereka ber-*hujjah* dengan praktek Ali RA, karena hukum hal itu telah dihapus, dia berdiri di atas kuburan Ibnu Al Mukaffaf kemudian ada yang berkata, "Apakah engkau tidak duduk wahai Amirul Mukminin?" Ali RA menjawab, "Sedikit berdiri kita bagi saudara kita di atas kuburnya."

لاَ تُتْبَعُ الْجَنَازَةُ بِصَوْتٍ وَلاَ نَارٍ وَلاَ يُمْشَى بَيْنَ يَدَيْهِ.

"Janganlah mengikuti jenazah dengan bersuara dan membawa api, dan janganlah berjalan di depannya."

547 *Shahih.* HR. Muslim (962), Abu Daud (3175), At-Tirmidzi (1044), An-Nasa`i (1998 dan 1999), serta Ibnu Majah (1544).

548 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1307), Muslim (958), Abu Daud (3172), At-Tirmidzi (1047), An-Nasa`i (4/44), Ibnu Majah (1542), Ahmad (3/445) dan Al Baihaqi (4/26).

Bab V

Shalat Jenazah

Setelah mengetahui wajibnya hukum menyalati jenazah, bagian ini mencakup beberapa pasal pembahasan:

Pasal pertama: Tata cara shalat jenazah

Terdapat beberapa masalah yang berkaitan dengan tata cara shalat jenazah, yakni sebagai berikut:

Masalah pertama: Jumlah takbir shalat jenazah

Para sahabat berbeda pendapat tentang jumlah takbir shalat jenazah, dari tiga kali takbir hingga tujuh kali takbir. Tetapi, para ulama di berbagai negeri menyebutkan bahwa jumlah takbir dalam shalat jenazah adalah empat kali, kecuali Ibnu Abi Laila dan Jabir bin Zaid yang menyatakan bahwa jumlah takbir shalat jenazah adalah lima.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar* seputar hal ini. Diriwayatkan dari hadits Abu Hurairah RA, dia berkata, "Rasulullah SAW berkabung saat hari kematian raja Najasyi, kemudian beliau keluar bersama para sahabat ke tempat shalat dan berbaris bersama mereka, lalu bertakbir empat kali."[549]

Hadits tersebut disepakati ke-*shahih*-annya. Karena itulah jumhur ulama di berbagai negeri berpedoman kepada hadits tersebut.

Ada hadits lain semakna yang menyebutkan, "Bahwa Rasulullah SAW shalat di atas kuburan orang miskin dan bertakbir empat kali."[550]

Muslim juga meriwayatkan dari Abdurrahman bin Abu Laila, dia berkata, "Zaid bin Arqam bertakbir atas jenazah empat kali, dia juga takbir atas jenazah lima kali. Kemudian kami menanyainya dan dia menjawab, 'Rasulullah SAW pernah takbir seperti itu'."[551]

---

[549] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1245 dan 1333), Muslim (951), Abu Daud (2304), An-Nasa'i (4/72), Ahmad (2/438 dan 439).

[550] *Shahih.* HR. Al Baihaqi (4/48), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Ahkam Al Jana'iz*, hal. 89.

[551] *Shahih.* HR. Muslim (957), Abu Daud (3197), At-Tirmidzi (1023), An-Nasa'i (4/72), Ibnu Majah (1505), serta Ahmad (4/367 dan 372).

Diriwayatkan dari Abu Khaitsamah[552] dari ayahnya, dia berkata, "Rasulullah SAW takbir atas jenazah empat kali, lima kali, enam kali, tujuh kali dan delapan kali. Hingga (saat) raja Najasyi meninggal dunia, orang-orang pun berbaris di belakang beliau, dan beliau bertakbir empat kali, lalu selalu bertakbir empat kali, dan tidak berubah hingga beliau wafat."[553]

Dalam hadits ini terdapat *hujjah* untuk jumhur.

Para ulama sepakat untuk mengangkat tangan pada takbir pertama dalam shalat jenazah, dan mereka berbeda pendapat dalam takbir-takbir berikutnya. Ada yang berpendapat, tangan diangkat. Yang lain berpendapat tangan tidak diangkat. At-Tirmidzi meriwayatkan dari Abu Hurairah RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW bertakbir dalam shalat jenazah dengan mengangkat tangan pada takbir pertama dan meletakkan tangannya yang kanan di atas tangan kirinya."[554]

Bagi ulama yang berpegangan pada *zhahir* (teks) *atsar* ini, maka mereka menilai bahwa dalam shalat jenazah hanya harus mengangkat tangan pada takbir pertama saja. Mereka mengatakan, "Mengangkat tangan pada takbir pertama."

Sedangkan bagi yang berpendapat bahwa tangan diangkat setiap kali takbir, karena mereka menyamakan takbir kedua dengan takbir pertama. Alasannya karena semua takbir itu dilakukan saat berdiri.

Masalah kedua: Bacaan dalam shalat jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang bacaan shalat jenazah:

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat, tidak ada bacaan dalam shalat jenazah, dan hanya doa yang patut dibaca. Malik berkata, "Membaca surah Al Faatihah dalam shalat jenazah di negeri kami

---

552 Seperti itulah yang tertulis dalam semua cetakan kitab. Namun yang benar adalah "Abu Hatsmah" sebagaimana yang tertera dalam *Nashb Al Rayah* karya Az-Zaila'i (2/268).

553 Dinisbatkan oleh Az-Zaila'i dalam *Nashb Al Rayah* (2/368) kepada Ibnu Abdil Barr dalam *Al Istidzkar*.

554 *Hasan*. HR. At-Tirmidzi (1077), sanadnya lemah namun dikuatkan oleh hadits dari Ibnu Abbas RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW mengangkat tangannya dalam shalat jenazah pada takbir pertama, kemudian tidak mengulangi." (HR. Ad-Daruquthni).

(Madinah) tidak digunakan sama sekali, namun hanya memuja dan memuji Allah SWT setelah takbir pertama, lalu pada takbir kedua membaca shalawat kepada Nabi SAW, dan kemudian pada takbir ketiga membaca doa syafaat untuk mayit, melakukan takbir keempat dan salam."

2. Syafi'i berpendapat: pada takbir pertama membaca Al Faatihah kemudian pada takbir-takbir selanjutnya dilakukan hal serupa. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Ahmad dan Daud Azh-Zhahiri.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara perbuatan dengan *atsar*, dan apakah kata "shalat" juga mencakup shalat jenazah ataukah tidak. Tentang amalan penduduk Madinah seperti yang dikisahkan oleh Malik, dan *atsar* seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Thalhah bin Abdullah bin Auf yang menyebutkan, "Aku pernah shalat jenazah di belakang Ibnu Abbas RA kemudian dia membaca surah Al Faatihah dan berkata, 'Agar kalian mengetahui bahwa itu adalah Sunnah',"[555] bagi kalangan ulama yang men-*tarjih atsar* ini atas amalan penduduk Madinah dan kata "shalat" juga dianggap mencakup shalat jenazah, serta Rasulullah SAW bersabda,

لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

"Tidak sah shalat kecuali dengan membaca pembuka Kitab (surah Al Faatihah);"[556]

Maka mereka berpendapat bahwa surah Al Faatihah harus dibaca dalam shalat jenazah.

Pendapat Malik mungkin bisa diambilkan *hujjah* atas dasar *zhahir atsar* yang dinukil dari doa Rasulullah SAW terhadap jenazah. Namun

---

555 *Shahih.* HR. Al Bukhari (1335), Abu Daud (3198), At-Tirmidzi (1027), An-Nasa'i (4/75), Ath-Thayalisi (2741), Ibnu Al Jarud (536), serta Al Baihaqi (3/38 dan 39).

556 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (756), Muslim (394), Abu Daud (822), An-Nasa'i (2/137), Ibnu Majah (837), Ahmad (5/321), bersumber dari hadits 'Ubadah bin Shamit dengan redaksi,

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

"Tidak ada shalat (tidak sah shalatnya) orang yang tidak membaca pembuka Al Kitab (surah Al Faatihah)."

tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa beliau SAW membaca surah Al Faatihah.

Karena itu, *atsar-atsar* di atas sepertinya berseberangan dengan hadits Ibnu Abbas RA dan mengkhususkan sabda Rasulullah SAW,

لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

"Tidak sah shalat kecuali dengan membaca pembuka Kitab (surah Al Faatihah)."

Ath-Thahawi meriwayatkan dari Ibnu Syihab dari Abu Umamah bin Sahal bin Hanif (dia termasuk salah seorang tokoh dari kalangan sahabat, ulama dan pahlawan perang Badar) berkata, "Seseorang dari sahabat Nabi SAW memberitahunya bahwa sunah dalam shalat jenazah adalah agar imam bertakbir kemudian membaca surah Al Faatihah dengan suara pelan, kemudian membaca doa pada tiga takbir."

Ibnu Syihab berkata, "Kemudian aku beritahukan berita yang dikabarkan Abu Umamah tersebut kepada Muhammad bin Suwaid Al Fahri, lantas dia berkata, 'Aku pernah mendengar Adh-Dhahhak bin Qais menceritakan dari Hubaib bin Maslamah tentang shalat jenazah seperti yang diceritakan Abu Umamah kepadamu."

Masalah ketiga: Salam dalam shalat jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang salam dalam shalat jenazah, apakah cukup dilakukan sekali ataukah dua kali.

Menurut jumhur ulama, salamnya cukup sekali saja. Sedangkan menurut Abu Hanifah, salamnya dua kali. Itulah pendapat yang dipilih oleh Al Muzanni dari kalangan sahabat Syafi'i, dan merupakan salah satu pendapat Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Karena beda pandangan ulama mereka tentang hukum salam dalam shalat biasa dan shalat jenazah yang di-*qiyas*-kan kepada shalat wajib.

Bagi ulama yang berpendapat bahwa salam dalam shalat wajib hanya sekali, maka seperti itulah salam pada shalat jenazah di-*qiyas*-kan, (hanya sekali salam). Dan bagi yang berpendapat bahwa salam dalam shalat wajib adalah dua kali, maka dalam shalat jenazah pun dilakukan

dua kali. Jika hal itu sunah maka menurut mereka itu juga sunah (bagi shalat jenazah); dan jika wajib, maka salam dalam shalat jenazah pun wajib.

Dalam madzhab Maliki terdapat perbedaan pendapat apakah salam diucapkan dengan suara keras ataukah pelan.

Masalah keempat: Posisi imam di dekat jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang letak berdirinya imam di dekat jenazah.

1. Beberapa ulama berpendapat, imam berdiri tepat di tengah jenazah, baik bagi jenazah lelaki maupun perempuan.
2. Yang lain berpendapat, jika jenazahnya perempuan maka imam berdiri di tengah-tengah jenazah, dan jika jenazahnya lelaki maka imam berdiri di dekat kepalanya.
3. Ada juga yang berpendapat, imam berdiri di dekat dada jenazah, baik bagi jenazah lelaki maupun perempuan. Inilah pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Al Qasim dan Abu Hanifah.
4. Sedangkan menurut Malik dan Syafi'i tidak ada batasan tertentu.
5. Kelompok lain berpendapat, imam boleh berdiri di mana saja.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan *atsar* seputar hal ini.

Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits dari Samurah bin Jundub RA, dia berkata, "Aku berada di belakang Rasulullah SAW saat menyalati jenazah Ummu Ka'ab yang meninggal dunia saat nifas, beliau SAW berdiri untuk shalat di tengah jenazahnya."[557]

---

[557] Seperti itulah yang tertulis dalam seluruh cetakan kitab. Sedangkan yang benar adalah Hammam dari Abu Ghalib. Hammam adalah Hammam bin Yahya bin Dinar, Abu Ghalib adalah Al Bahili Al Bashri, seorang penenun kain yang oleh Ibnu Hajar dinyatakan sebagai perawi tepercaya.

Abu Daud meriwayatkan hadits dari Hammam bin Ghalib,[558] dia berkata, "Aku shalat jenazah bersama Anas bin Malik RA menyalati seseorang (lelaki), dia berdiri di dekat kepalanya. Kemudian ada yang membawa jenazah wanita dan mereka berkata, 'Wahai Abu Hamzah, shalatilah dia.' Anas pun berdiri di tengah-tengahnya. Kemudian Al 'Alla' bin Ziyad berkata, 'Seperti itukah kamu melihat Rasulullah SAW menyalati jenazah, dengan takbir empat kali, berdiri di atas jenazah wanita seperti kamu berdiri, dan berdiri di atas jenazah lelaki seperti kamu berdiri?' Dia menjawab, 'Ya'."[559] Para ulama berbeda pendapat dalam memahami praktek ini.

Ada yang berpendapat bahwa posisi berdirinya Rasulullah SAW yang berbeda-beda tersebut menunjukkan sesuatu yang mubah dan tidak menunjukkan penentuan.

Ada juga yang berpendapat bahwa posisi berdirinya Rasulullah SAW yang berbeda-beda tersebut merupakan syari'at dan menunjukkan penentuan.

Beda pendapat ulama ini terbagi menjadi dua golongan:

1. Ada yang berpegangan kepada hadits dari Samurah bin Jundub RA karena disepakati akan ke-*shahih*-annya dan menyatakan bahwa posisi imam dari jenazah lelaki dan wanita adalah sama, karena sesuai asal hukumnya yang sama, kecuali jika memang dalam asal hukumnya terdapat pembeda.

2. Ada juga yang men-*shahih*-kan hadits Ibnu Ghalib dan menyatakan bahwa terdapat tambahan atas hadits Samurah bin Jundub RA sehingga harus dijadikan patokan. Padahal kedua hadits tersebut sama sekali tidak berseberangan.

Adapun pendapat Ibnu Al Qasim dan Abu Hanifah, kami tidak mengetahui landasan dalil *sima'i*-nya kecuali dari riwayat Ibnu Mas'ud RA dalam masalah tersebut.

---

[558] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1/195), Ibnu Majah (1493), Ahmad (5/14 dan 19), Abu Daud (3195), At-Tirmidzi (1035), An-Nasa'i (1/195), Ibnu Majah (1493), Ahmad (5/14 dan 19), serta Ath-Thayalisi (902).

[559] *Shahih.* HR. Abu Daud (3194), At-Tirmidzi (1034), Ibnu Majah (1494), Ahmad (3/118 dan 204), Ath-Thayalisi (2149), Al Baihaqi (4/33), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Masalah kelima: Susunan jenazah lelaki dan perempuan

Para ulama berbeda pendapat tentang susunan jenazah lelaki dan perempuan jika di shalati bersama-sama:

1. Kebanyakan ulama berpendapat: jenazah lelaki berada di dekat imam, sedangkan jenazah perempuan di dekat arah kiblat.

2. Ada juga yang berpendapat lain: jenazah perempuan berada di dekat imam, sedangkan jenazah lelaki berada di dekat arah kiblat.

3. Pendapat ketiga menyebutkan: masing-masing dishalatkan secara terpisah, jenazah lelaki dishalatkan secara tersendiri dan jenazah perempuan juga dishalatkan secara tersendiri.

Sebab perbedaan pendapat: Kuatnya dugaan bahwa dalam syari'at, hal ini telah ada ketentuannya. Meski sebenarnya tidak ada ketentuan yang bisa dijadikan patokan dalam masalah ini. Karena itulah, kebanyakan ulama menyatakan tidak ada aturan sama sekali dalam hal seperti ini. Sebab, jika ada peraturannya, tentu akan dijelaskan.

Landasan yang dipakai oleh kebanyakan ulama dengan lebih mengedepankan jenazah lelaki daripada jenazah perempuan adalah riwayat Malik yang disebutkan dalam *Al Muwaththa`* bahwa Utsman bin Affan, Abdullah bin Umar dan Abu Hurairah RA menyalatkan jenazah lelaki dan perempuan bersama-sama di Madinah. Mereka meletakkan jenazah lelaki di dekat imam dan jenazah perempuan di dekat arah kiblat.[560]

Abdurrazzaq meriwayatkan dari Ibnu Juraij dari Nafi' dari Ibnu Umar RA, dia (Ibnu Umar) pernah mengerjakan shalat jenazah, disana ada Ibnu Abbas, Abu Hurairah, Abu Sa'id Al Khudhri, Abu Qatadah RA, sedangkan imamnya saat itu adalah Sa'id bin Al 'Ash. Kemudian Sa'id menanyakan mereka tentang hal itu, mereka pun menjawab, "Itu adalah sunah." Dan riwayat ini termaktub dalam *Musnad.*

Bagi ulama yang berpendapat agar mendahulukan jenazah lelaki di hadapan imam beralasan untuk menyamakan posisi shalat seorang lelaki di belakang imam, dan posisi makmum wanita sesuai dengan sabda Rasulullah SAW,

---

[560] Sanadnya terputus. HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/230 dan 542).

أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ.

"Akhirkanlah mereka (kaum wanita) sebagaimana Allah mengakhirkan mereka."[561]

Bagi ulama yang berpendapat agar mendahulukan jenazah wanita di hadapan imam, sepertinya yang dimaksud barisan depan adalah yang paling ujung, dan bukan yang dekat dengan imam.

Adapun bagi ulama yang menilai agar jenazah wanita dibedakan dan dishalatkan tersendiri, adalah karena kehati-hatian mereka agar tidak membolehkan sesuatu yang terlarang. Sebab, tidak ada sunah yang menyebutkan bolehnya menggabungkan jenazah lelaki dan perempuan ketika dishalati. Kemungkinan hukumnya tetap pada asal hukumnya, yaitu mubah, atau bisa jadi terlarang. Jika ada kemungkinan seperti ini, maka yang harus diacu adalah dalil, jika memang ada.

Masalah keenam: Makmum *masbuq* dalam shalat jenazah

Para ulama berbeda pendapat dalam beberapa hal berikut ini tentang makmum yang tertinggal *(masbuq)* beberapa takbir dalam shalat jenazah:

1. Apakah dia harus memulai shalat jenazah dengan takbir, ataukah tidak.

2. Apakah dia harus meng-*qadha`* takbir yang tertinggal ataukah tidak.

3. Jika dia harus meng-*qadha`*, lalu apakah dia harus berdoa di antara takbir ataukah tidak.

Asyhab meriwayatkan dari Malik bahwa makmum shalat jenazah yang *masbuq* harus bertakbir saat memulai shalat. Pendapat ini juga merupakan salah satu pendapat Syafi'i. Abu Hanifah berpendapat: makmum shalat jenazah yang *masbuq* harus menunggu hingga imam bertakbir, setelah itu barulah dia bertakbir. Ini merupakan salah satu riwayat Ibnu Al Qasim dari Malik. Yang sesuai dengan *qiyas* adalah takbir dalam hal ini dilakukan seperti takbir dalam shalat wajib.

---

[561] Tidak ada landasan dalil *marfu'*nya. HR. Abdurrazzaq (5115). Hadits *mauquf* dari Ibnu Mas'ud RA. Lihat *Al Dha'ifah* karya Al Albani (918).

Malik, Abu Hanifah dan Syafi'i sepakat bahwa bagi makmum shalat jenazah yang *masbuq* beberapa takbir, dia harus meng-*qadha*`-nya, kecuali Abu Hanifah yang berpendapat cukup dengan berdoa saja di antara takbir *qadha*`. Sedangkan Malik dan Syafi'i berpendapat dia harus meng-*qadha*` sesuai urutan.

Adanya kalangan ulama yang sepakat agar makmum shalat jenazah yang *masbuq* meng-*qadha*` takbirnya adalah berdasarkan keumuman sabda Rasulullah SAW,

مَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا.

"Apa yang kalian dapatkan, maka shalatlah. Sedangkan yang tertinggal dari kalian, maka sempurnakanlah."[562]

Bagi ulama yang berpendapat bahwa keumuman hadits tersebut mencakup takbir dan doa, maka akan mengatakan bahwa bila ada makmum shalat jenazah yang tertinggal takbir haruslah dia meng-*qadha*` takbir dan doa yang tertinggal.

Sedangkan ulama yang berpendapat tidak perlu meng-*qadha*` doa dalam shalat jenazah jika tidak ditentukan, maka akan mengatakan bahwa makmum shalat jenazah yang *masbuq* hanya harus meng-*qadha*` takbir saja, karena itulah yang ditentukan.

Sehingga, pengkhususan doa dari keumuman tersebut merupakan pengkhususan umum dengan *qiyas*. Abu Hanifah tetap berpegang kepada dalil umum, sedangkan ulama lain berpegangan kepada dalil khusus.

Masalah ketujuh: Shalat di atas kuburan

Para ulama berbeda pendapat tentang shalat di atas kuburan bagi orang yang tertinggal dan tidak mengikuti shalat jenazah.

1. Menurut Malik, tidak boleh shalat di atas kubur.
2. Abu Hanifah berpendapat: tidak boleh shalat di atas kubur kecuali wali si mayit yang tertinggal dan tidak mengkuti shalat jenazah, dan saat jenazah dishalatkan imamnya bukan si wali tersebut.

---

[562] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

3. Syafi'i, Ahmad, Daud Azh-Zhahiri dan jamaah ulama berpendapat: boleh mengerjakan shalat jenazah di atas kubur bagi yang tidak mengikuti shalat jenazah.

Mereka yang menyatakan boleh untuk shalat di atas kuburan sepakat mensyaratkan jenazah yang dikubur itu tidak berselang lama waktunya. Mereka berbeda pendapat tentang penentuan waktunya, dan maksimalnya adalah satu bulan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara amal dengan *atsar*. Kontradiksi amal dikarenakan Ibnu Al Qasim mengatakan, "Aku berkata kepada Malik, 'Adakah hadits yang bersumber dari Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau SAW shalat di atas kuburan seorang wanita?' Dia menjawab, 'Memang ada hadits tersebut, tapi tidak ada amalan (sahabat setelahnya)'."

Shalat di atas kuburan memang ada, sesuai kesepakatan pada ahli hadits. Ahmad bin Hambal berkata, "Aku meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau shalat di atas kuburan melalui enam jalur yang semuanya *hasan*." Para ahli hadits menambahkan tiga jalur lagi sehingga menjadi sembilan jalur hadits.

Sedangkan Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits tersebut dari jalur Abu Hurairah RA. Malik meriwayatkan secara *mursal* dari Abu Umamah bin Sahal. Ibnu Wahb meriwayatkan dari Malik seperti pendapat Syafi'i. Sedangkan Abu Hanifah, menurut dugaan kami, dalam hal ini tetap berpendapat sesuai kebiasannya. (Maksudnya, bagi kalangan yang menolak hadits *ahad* yang telah umum dan tidak dapat dihindari tersebarnya namun sedikit orang yang mengamalkannya, menilai bahwa tidak tersebarnya hadits ini terjadi karena berita yang dibawanya membawa kebaikan. Juga kerena terjadinya pergeseran kepercayaan kepada perawi hingga mencapai derajat meragukannya, atau timbul asumsi untuk menolak dan menghapuskan hadits yang diriwayatkannya).

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Telah kita bicarakan dalam pembahasan yang lalu dari kitab kami tentang *wajhul istidlal lil 'amal* (alasan argumentasi untuk mengamalkan sesuatu). Dan kalangan madzhab Hanafi menyebutnya dengan istilah *'umum al balwa* (sesuatu yang telah umum dan sulit dihindari). Namun menurut kami, semuanya mengandung pengertian yang sama.

Pasal kedua: Jenazah siapakah yang boleh dishalati, dan siapa yang lebih utama untuk mengimami shalat jenazah

1. Kebanyakan ulama sepakat bahwa semua orang yang telah mengucapkan kalimat syahadat (kalimat, *"Laa ilaaha illallah"*) patut dishalatkan ketika meninggal dunia.

Ada *atsar* tentang hal ini, yakni: sabda Rasulullah SAW,

صَلُّوا عَلَى مَنْ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ.

"Shalatkanlah orang yang telah mengucapkan kalimat, 'Laa ilaaha illallah' (Tiada tuhan yang patut disembah selain Allah)."[563]

Baik yang bersangkutan adalah pelaku dosa besar atau pelaku bid'ah.

2. Kecuali Malik yang memakruhkan orang baik untuk menyalatkan jenazah pelaku bid'ah. Malik juga berpendapat: imam tidak boleh menyalati orang yang dihukum eksekusi karena terjerah hukum *hadd.*

3. Para ulama berbeda pendapat tentang hukum menyalati orang yang mati bunuh diri. Sekelompok ulama berpendapat bahwa dia tidak dishalati. Kelompok lain membolehkannya.

4. Diantara ulama ada juga yang tidak membolehkan untuk menyalati pelaku dosa besar, pelacur dan pelaku bid'ah.

Sebab perbedaan pendapat: Seputar hukum menyalati pelaku bid'ah, apakah si pelaku menjadi kufur ataukah tidak. Bagi ulama yang menganggapnya pelakunya kafir karena dia telah melakukan takwil yang jauh dari kebenaran, maka mereka melarang untuk menyalati jenazahnya. Sedangkan bagi ulama yang tidak mengkafirkannya beralasan karena yang disebut kafir hanyalah orang yang mendustakan Rasulullah SAW dan bukan karena upayanya menakwilkan secara keliru sabda-sabda Rasulullah SAW, maka pelakunya boleh untuk dishalatkan.

---

[563] *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/56), Ath-Thabrani (12/447 dan 13/622) bersumber dari hadits Ibnu Umar RA, dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Al Jami'* (1383), Al Haitsami berkata dalam *Al Majma'*, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dalam *Al Mu'jam Al Kabir*, dalam sanadnya terdapat perawi yang bernama Muhammad bin Al Fahdl bin 'Athiyyah, dia adalah perawi yang dusta."

Para ulama sepakat untuk tidak menyalati orang munafik, walau yang bersangkutan telah mengucapkan kalimat syahadat. Ini berdasarkan firman Allah SWT,

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ

"Dan janganlah engkau menyalatkan salah satu dari mereka yang mati selamanya, dan janganlah engkau berdiri di atas kuburnya." (Qs. Al Taubah [9]: 84).

Perbedaan pendapat ulama tentang menyalatkan jenazah pelaku dosa besar mungkin berpangkal kepada pengkafiran pelakunya disebabkan karena telah mengerjakan dosa. Namun pendapat ini bukanlah pendapat madzhab Ahlussunah. Karena itu, tentu tidak sepatutnya ulama melarang jenazah pelaku dosa besar untuk dishalati.

Berkaitan dengan pendapat Malik yang memakruhkan untuk menyalati pelaku bid'ah adalah sebagai hukuman dan memberi efek jera bagi para pelakunya. Sedangkan tidak bolehnya seorang imam menyalati orang yang dibunuh akibat *qishash* adalah berdasarkan sebuah hadits yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW tidak menyalati Ma'iz dan tidak melarang jenazahanya untuk dishalatkan."[564] (HR. Abu Daud)

Perbedaan pendapat ulama tentang menyalati orang yang bunuh diri adalah berdasarkan hadits dari Jabir bin Samurah RA yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW enggan menyalati orang yang mati bunuh diri.[565]

Bagi kalangan ulama yang men-*shahih*-kan *atsar* ini, maka mereka tidak membolehkan untuk menyalati orang yang mati karena bunuh diri. Sedangkan bagi ulama yang tidak men-*shahih*-kannya, menilai bahwa orang yang mati bunuh diri sama hukumnya seperti muslim lain meski dia masuk dalam kategori penghuni neraka —sebagimana yang disebutkan dalam *atsar*— namun tidak kekal berada di neraka karena dia termasuk ahli iman.

---

[564] *Shahih*. Tanpa kalimat terakhir, "Dan tidak melarang jenazahnya untuk dishalatkan." (HR. Abu Daud [3186] dan Al Baihaqi [4/19]. Al Albani dalam *Shahih Abu Daud* menyatakan, "Hadits *hasan shahih* tanpa kalimat, 'Dan tidak melarang jenazahnya untuk dishalatkan'.")

[565] *Shahih*. HR. Muslim (978), Abu Daud (3185), At-Tirmidzi (1068), An-Nasa'i (4/66), Ibnu Majah (1526), Ahmad (5/87, 91, 94, 97, 102 dan 107), serta Ath-Thayalisi (779).

Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadits Qudsi,

أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنَ الإِيْمَانِ.

"Keluarkanlah dari neraka orang yang di dalam hatinya terdapat iman seberat biji dzarrah sekalipun."[566]

Para ulama juga berbeda pendapat tentang hukum menyalatkan para *syuhada* yang terbunuh dalam pertempuran di jalan Allah SWT.

1. Malik dan Syafi'i berpendapat: para *syuhada* yang terbunuh dalam peperangan tidak perlu dishalatkan dan tidak pula dimandikan.
2. Abu Hanifah berpendapat: dishalatkan dan dimandikan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan *atsar* yang ada dalam masalah ini. Abu Daud meriwayatkan dari jalur Jabir RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW memerintahkan untuk menguburkan *syuhada* Uhud dengan pakaian mereka, tanpa dishalati dan dimandikan."[567]

Diriwayatkan melalui jalur Ibnu Abbas RA, "Sesungguhnya Rasulullah SAW menyalatkan para *syuhada* Uhud dan Hamzah RA tanpa dimandikan dan ditayamumi."[568]

Riwayat serupa juga diriwayatkan secara *mursal* dari Abu Malik Al Ghifari. Ada juga riwayat lain yang menyebutkan bahwa seorang Arab Badui terkena panah hingga tewas, kemudian Rasulullah SAW menyalatkannya dan bersabda,

إِنَّ هَذَا عَبْدٌ خَرَجَ مُجَاهِدًا فِي سَبِيلِكَ فَقُتِلَ شَهِيدًا، وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْهِ.

"Sesungguhnya orang ini adalah seorang hamba yang keluar berjihad dijalan-Mu (ya Allah), dan terbunuh sebagai syahid. Dan akulah yang menjadi saksi baginya."[569]

---

[566] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (6560), Muslim (184), At-Tirmidzi (2597), Ahmad (3/5, 11, 19, 20, 25, 48, 78 dan 90) bersumber dari hadits Abu Sa'id Al Khudhri RA.

[567] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

[568] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (1513), Al Baihaqi (4/12) bersumber dari hadits Ibnu Abbas RA, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

[569] *Shahih.* HR. An-Nasa'i (4/60), Ath-Thahawi (1/505), Al Hakim (3/595), Al Baihaqi (4/15), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa'i.*

Masing-masing golongan ulama men-*shahih*-kan hadits yang dijadikan *hujjah* ini. Ulama dari kalangan madzhab Syafi'i menyatakan bahwa hadits Ibnu Abbas RA tersebut memiliki celah kecacatan, dan mengatakan bahwa hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Zinad yang hafalannya kacau pada akhir hayatnya. Syu'bah juga banyak dikomentari oleh ulama ahli hadits karena banyak meriwayatkan hadits-hadits *mursal* yang menurut mereka tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*.

Para ulama berbeda pendapat tentang kapankah jenazah bayi dishalatkan.

1. Malik berpendapat: bayi tidak perlu dishalati sampai keluar dari perut ibunya dan bersuara (menangis). Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Syafi'i.

2. Abu Hanifah berpendapat: bayi dishalatkan ketika telah ditiupkan ruhnya, yaitu ketika telah berada di dalam perut ibunya selama empat bulan lebih. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Ibnu Abi Laila.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara dalil yang *mutlaq* dengan dalil yang *muqayyad*.

Diriwayatkan dari At-Tirmidzi dari Jabir bin Abdullah RA dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

الطِّفْلُ لاَ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَلاَ يَرِثُ وَلاَ يُورَثُ حَتَّى يَسْتَهِلَّ صَارِخًا.

"Bayi tidak dishalatkan, tidak mewarisi dan tidak diwarisi hingga lahir dengan berteriak."[570]

Diriwayatkan dari Nabi SAW, dari Mughirah bin Syu'bah, bahwa beliau SAW bersabda,

الطِّفْلُ لاَ يُصَلَّى عَلَيْهِ.

"Bayi tidak dishalatkan."[571]

---

[570] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (1032), Al Hakim (1/363), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

[571] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (1031), Ibnu Majah (1507), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/508), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

Ulama yang menguatkan hadits Jabir RA mengatakan bahwa hadits tersebut bersifat umum, sedangkan hadits ini (dari Mughirah) hanya bersifat penjelasan, sehingga yang umum harus disesuaikan dengan dalil yang menjelaskannya. Dengan demikian, hadits Mughirah bermakna bahwa bayi harus dishalatkan jika lahir dengan bersuara kemudian meninggal dunia.

Ulama yang menguatkan hadits Mughirah mengatakan bahwa yang menjadi patokan dalam shalat jenazah adalah meninggalnya seorang muslim yang pernah hidup. Dan anak bayi jika telah lahir dan bergerak, maka hukumnya sama seperti orang yang hidup, sehingga hukumnya pun sama seperti orang muslim lain. Dan setiap orang muslim yang meninggal dunia harus dishalatkan. Para ulama menguatkan dalil umum ini atas dalil khusus karena sesuai dengan *qiyas*.

Ada juga yang berpendapat beda dan mengatakan bahwa bayi tidak perlu dishalatkan. Abu Daud meriwayatkan, "Sesungguhnya Nabi SAW tidak menyalati putranya (Ibrahim) padahal usianya delapan bulan."[572]

Diriwayatkan pula, "Sesungguhnya beliau menyalatkannya (Ibrahim) dan usianya tujuh puluh malam."[573]

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum menyalatkan anak-anak orang kafir yang terbunuh saat terjadinya pertempuran.

1. Malik dalam riwayat ulama Bashrah berpendapat bahwa anak kecil yang berasal dari anak-anak orang *kafir harbi* tidak perlu dishalatkan hingga mereka mengerti tentang Islam. Baik apakah terbunuh bersama orang tuanya maupun tidak, hukumnya sama seperti orang tuanya, kecuali jika orang tuanya telah masuk Islam, maka dia diikutkan kepada bapaknya, dan bukan kepada ibunya.

2. Adz-Dzahabi sepakat dengan pendapat ini, kecuali jika salah satu dari kedua orang tuanya masuk Islam, maka anaknya dapat disertakan, bukan hanya kepada bapaknya. Ini sama seperti pendapat yang dikemukakan oleh Malik.

---

572 *Hasan.* HR. Abu Daud (3187), Ahmad (6/267), dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

573 *Dha'if.* HR. Abu Daud dari 'Atha' secara *mursal* (3188), dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

3. Abu Hanifah berpendapat: anak-anak orang kafir yang terbunuh harus dishalatkan, dan hukumnya sama seperti orang yang membunuh mereka (orang-orang muslim).

4. Al Auza'i berpendapat: jika anak-anak orang kafir dikuasai oleh (dijual kepada) orang muslim, maka mereka dishalatkan. Dan inilah yang diamalkan dan difatwakan.

Para ulama sepakat jika anak-anak orang kafir berada di tangan orang tua mereka dan tidak bisa dikuasai oleh orang muslim dan orang tuanya tidak masuk Islam, maka hukumnya sama seperti hukum orang tua mereka.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat para ulama tentang anak-anak orang musyrik apakah termasuk penghuni surga ataukah menjadi penghuni neraka.

Dalam beberapa *atsar* disebutkan bahwa mereka termasuk bagian dari orang tua mereka (hukumnya sama seperti hukum orang tuanya).

Sedangkan sabda Rasulullah SAW yang menyebutkan,

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ.

"Setiap anak yang terlahir adalah suci,"[574]

Ini menunjukkan bahwa hukum mereka adalah sama seperti kaum mukminin.

Tentang siapakah yang lebih utama dijadikan imam shalat jenazah, ada kalangan ulama yang mengatakan bahwa yang layak mengimaminya adalah walinya sendiri. Ada yang mengatakan Imam (pemimpin) yang layak mengimami shalatnya.

Ulama yang menyatakan pemimpinlah yang layak mengimami shalat jenazah beralasan karena shalat jenazah sama seperti shalat Jum'at, karena keduanya adalah shalat jamaah. Bagi yang menyatakan bahwa walinyalah yang layak mengimami shalat jenazahnya beralasan karena shalat jenazah sama seperti hak-hak lainnya yang si wali lebih berhak daripada orang lainnya, dan ini menyamakan haknya untuk merawat dan

---

[574] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1358, 1359, 1585 dan 4775), Muslim (2658), At-Tirmidzi (2138), Ahmad (2/393 dan 481), bersumber dari hadits Abu Hurairah RA.

menguburkan jenazahnya. Mayoritas ulama menyebutkan bahwa yang paling berhak menjadi imam adalah pemimpin (Imam).

Abu Bakar bin Al Mundzir berkata, "Husein bin Ali RA pernah mempersilahkan Sa'id bin Al 'Ash (seorang pemimpin di Madinah) untuk menjadi imam shalat jenazah untuk menyalatkan Hasan bin Ali RA. Sa'id pun berkata, 'Andai itu bukan sunah, tentu aku tidak akan maju menjadi imam'." Abu Bakar berkata, "Itulah pendapatku."

Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang layak dishalatkan adalah jenazah yang ada di tempat. Sebagian lainnya berpendapat: boleh menyalati jenazah yang tempatnya jauh, berdasarkan hadits tentang kematian raja Najasyi. Sedangkan jumhur berpendapat, shalat gaib itu hanya khusus untuk Najasyi saja.

Para ulama berbeda pendapat apakah potongan tubuh layak dishalati ataukah tidak. Jumhur menilai: potongan tubuh yang banyak layak dishalati karena dianggap sebagai mayit. Bagi ulama yang berpendapat bahwa potongan tubuh yang sedikit layak dishalati beralasan karena kehormatan sebagian dari anggota tubuh manusia sama seperti kehormatan seluruh tubuh, terlebih jika sebagiannya itu merupakan pangkal kehidupan. Pendapat ini juga membolehkan untuk urusan shalat gaib bagi potongan tubuh yang sedikit.

Pasal ketiga: Waktu shalat jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu diperbolehkannya shalat jenazah untuk dilakukan.

1. Sekelompok ulama berpendapat: tidak boleh dishalatkan pada tiga waktu dilarangnya untuk shalat, yaitu ketika matahari terbenam, terbit dan saat tergelincir. Ini berdasarkan *zhahir* hadits 'Uqbah bin Amir RA, "Tiga waktu yang dilarang Rasulullah SAW untuk kita shalat di dalamnya dan menguburkan mayit diantara kita..."[575]

2. Kelompok lain berpendapat: jenazah tidak dishalatkan hanya saat matahari tenggelam dan terbit saja, dan boleh dishalatkan setelah Ashar selama matahari belum menguning, serta selepas Subuh selama langit belum terang.

---

[575] *Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

3. Kelompok lain berpendapat: jenazah tidak boleh dishalatkan pada lima waktu yang ada larangannya. Pendapat ini dikemukakan oleh 'Atha`, An-Nakha'i dan ulama lainnya. Pendapat ini adalah analogi dari pendapat Abu Hanifah.

Syafi'i berpendapat: jenazah boleh dishalatkan kapan saja. Sebab, larangan yang dimaksudkan adalah untuk shalat nafilah, bukan untuk shalat sunah sebagaimana yang telah dibahas di atas.

Pasal keempat: Tempat melaksanakan shalat jenazah

Para ulama berbeda pendapat tentang pelaksanaan shalat jenazah di dalam masjid.

1. Ada yang membolehkan dan ada yang memakruhkan (seperti Abu Hanifah dan beberapa sahabat Malik).
2. Terdapat riwayat dari Malik yang menyebutkan makruhnya shalat jenazah di dalam masjid. Khususnya adalah ketika jenazah berada di luar masjid sedangkan orang-orang berada di dalam masjid.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya riwayat Malik yang menyebutkan bahwa seorang wanita meminta agar jenazah Sa'ad bin Abu Waqqash dilewatkan di depan masjid agar dia dapat mendoakannya, tapi orang-orang mengingkarinya. Maka Aisyah RA berkata, "Alangkah cepatnya orang-orang lupa, tidaklah Rasulullah SAW menyalatkan Sahal bin Bayadh kecuali di dalam masjid."[576]

Hadits lainnya dari Abu Hurairah RA menjelaskan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلاَ شَيْءَ لَهُ.

"Barangsiapa yang menyalatkan jenazah di dalam masjid maka dia tidak mendapatkan apa-apa (tidak mendapatkan pahala)."[577]

---

[576] *Shahih.* HR. Muslim (973), Abu Daud (3189), At-Tirmidzi (1033), An-Nasa`i (1966 dan 1967, 4/68), Ibnu Majah (1518), dan Ahmad (6/261).

[577] *Hasan.* dengan redaksi,

فَلاَ شَيْءَ لَهُ.

Hadits dari Aisyah RA adalah kuat, sedangkan hadits dari Abu Hurairah RA tidak disepakati kekuatannya. Hanya saja, pengingkaran para sahabat terhadap hadits dari Aisyah RA menunjukkan bahwa yang lebih *masyhur* dalam hal menyalati mayit tidak seperti itu (di dalam masjid). Hal tersebut dikuatkan oleh riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW menyalatkan Raja Najasyi dalam *mushalla* rumah beliau, bukan dalam masjid.

Sebagian ulama menduga penyebab larangan dalam hal ini adalah karena mayit manusia adalah bangkai. Namun pendapat ini lemah. Karena hukum tentang mayit telah dijelaskan oleh syari'at dan mayat manusia tidak begitu saja dapat dikatakan sebagai bangkai, kecuali jika ada dalil yang menerangkannya.

Sebagian ulama memakruhkan shalat jenazah di atas kuburan karena adanya larangan shalat di lokasi tersebut. Namun mayoritas ulama membolehkahnya berdasarkan keumuman sabda Rasulullah SAW:

جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا.

"Bumi telah diciptakan untukku sebagai masjid dan suci."[578]

Pasal kelima: Syarat-syarat shalat jenazah

Mayoritas ulama sepakat bahwa di antara syarat-syarat shalat jenazah adalah bersuci. Seluruh ulama juga sepakat bahwa di antara syaratnya adalah menghadap kiblat. Namun mereka berbeda pendapat tentang bolehnya bertayamum jika dikhawatirkan akan tertinggal mengikuti shalat jenazah.

1. Sekelompok ulama berpendapat, boleh bertayamum jika dikhawatirkan akan tertinggal. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah, Sufyan, Al Auza'i dan jamaah.

2. Malik, Syafi'i dan Ahmad berpendapat: tidak boleh shalat jenazah dengan bertayamum.

"... *maka dia tidak mendapatkan apa-apa.*" (HR. Abu Daud [3191], Ibnu Majah [1517], Ahmad (2/444, 455 dan 505), Ath-Thayalisi [2310], Ibnu Al Ja'd [2751 dan 2752], Al Baihaqi [4/52], serta dinilai *hasan* oleh Al Albani).

578 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebut sebelumnya.

Sebab perbedaan pendapat: Peng-*qiyas*-an shalat jenazah dengan shalat wajib. Bagi ulama yang menyamakan shalat jenazah dengan shalat wajib maka menilai bolehnya bertayamum. Sedangkan bagi ulama yang tidak menyamakannya dengan shalat wajib, maka tidak membolehkan tayamum, karena hukum shalat jenazah adalah fardhu kifayah atau sunah kifayah –dan mereka berbeda pendapat tentang batasan ini-.

Sekelompok ulama lain berpendapat beda dari kebanyakan ulama, mereka justru membolehkan shalat jenazah tanpa *thaharah.* Pendapat ini dikemukakan oleh Asy-Sya'bi. Menurut mereka, shalat jenazah tidak termasuk dalam jajaran nama shalat, shalat jenazah tidak lebih hanya sekedar doa, karena tidak ada ruku' dan sujud di dalamnya.

Bab VI

Pemakaman jenazah

Para ulama sepakat bahwa hukum memakamkan jenazah adalah wajib. Landasan hukumnya adalah firman Allah SWT,

أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا، أَحْيَآءً وَأَمْوَٰتًا

"Bukankah Kami menjadikan bumi (tempat) berkumpul, orang-orang hidup dan orang-orang mati." (Qs. Al Mursalaat [77]: 25-26)

Dan firman Allah SWT,

فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي ٱلْأَرْضِ

"Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana dia seharusnya menguburkan mayat saudaranya." (Qs. Al Maa'idah [5]: 31)

Malik dan Syafi'i memakruhkan pengecoran (penembokan) kuburan, sedangkan Abu Hanifah membolehkannya.

Sekelompok ulama juga memakruhkan untuk duduk di atas kuburan, mereka menakwilkan larangan duduk di atas kuburan karena kepentingan kemanusiaan.

Atsar-atsar yang melarang hal itu diantaranya adalah hadits dari Jabir bin Abdullah RA, dia berkata, "Rasulullah SAW melarang menembok kuburan, memberi tulisan, duduk di atasnya dan membangunnya."[579]

Dan hadits dari Amir bin Hazm, dia berkata, "Rasulullah SAW melihatku berada di atas kuburan lalu bersabda,

انْزِلْ عَنِ الْقَبْرِ لاَ تُؤْذِي صَاحِبَ الْقَبْرِ وَلاَ يُؤْذِيكَ.

"Turunlah dari kuburan itu! Sehingga kamu tidak menyakiti penghuninya dan dia pun tidak menyakitimu."[580]

Bagi ulama yang membolehkan untuk duduk di atas kuruban mereka ber-*hujjah* dengan hadits dari riwayat Zaid bin Tsabit RA, dia berkata, "Larangan Rasulullah SAW untuk duduk di atas kuburan adalah duduk untuk membuah hajat besar atau kencing."[581]

Para ulama menilai bahwa hadits tersebut diperkuat oleh sebuah hadits yang diriwayat dari Abu Hurairah RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ جَلَسَ عَلَى قَبْرٍ يَبُولُ أَوْ يَتَغَوَّطُ فَكَأَنَّمَا جَلَسَ عَلَى جَمْرَةِ نَارٍ.

"Barangsiapa duduk di atas kuburan lalu membuang air seni (kencing) atau air besar, maka dia seolah-olah telah duduk di atas bara api."[582]

Dan inilah pendapat yang dijadikan pedoman oleh Malik, Abu Hanifah dan Syafi'i.

---

[579] *Shahih.* HR. Muslim (970), Abu Daud (3262), At-Tirmidzi (1052), An-Nasa'i (4/86), Ibnu Majah (1563), Ahmad (3/255), dan Abdurrazzaq (6488).

[580] *Shahih.* HR. Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/515), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Ash-Shahihah* (2960).

[581] HR. Al Bukhari secara *ta'liq* (3/222), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Hajar.

[582] *Shahih.* HR. Muslim (971), Abu Daud (3228), An-Nasa'i (4/95), Ibnu Majah (1566), Ahmad (2/311, 389 dan 444), serta Ath-Thayalisi (2544). Redaksi dalam riwayat Muslim adalah,

لأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جَمْرَةٍ فَتُحْرِقَ ثِيَابَهُ فَتَخْلُصَ إِلَى جِلْدِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى قَبْرٍ.

"Seseorang dari kalian duduk di atas bara api hingga bajunya terbakar dan merembet ke kulitnya lebih baik baginya daripada duduk di atas kubur."

كتاب الزكاة

KITAB ZAKAT

Pembahasan seputar zakat setelah mengetahui kewajibannya terangkum dalam lima bagian:

Bab I

Mengetahui Orang yang Wajib Membayar Zakat

Para ulama sepakat bahwa yang wajib membayar zakat adalah orang Islam yang merdeka (bukan budak), *baligh,* berakal sehat, dan mempunyai hak milik penuh atas harta benda yang telah mencapai satu *nishab*.

Namun para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban zakat atas anak yatim, orang gila, hamba sahaya, kafir *dzimmi*, dan orang yang tidak pasti kepemilikannya (seperti orang yang mempunyai utang atau memiliki piutang, atau hartanya tidak bisa diambil).

Adapun tentang anak kecil:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa anak kecil wajib mengeluarkan zakat dari hartanya. Ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Ali, Ibnu Umar, Jabir, dan Aisyah RA (dari kalangan ulama sahabat), begitu juga Malik, Syafi'i, Ats-Tsauri, Ahmad, Ishaq, Abu Tsaur, dan sejumlah ulama dari berbagai negeri.

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa anak kecil tidak wajib mengeluarkan zakat, sebagaimana yang dipegang oleh An-Nakha'i, Al Hasan, dan Said bin Jubair dari kalangan ulama tabi'in.

Sekelompok ulama lainnya yang membedakan antara harta hasil bumi dan bukan, mereka berpendapat bahwa jika harta yang ada berupa hasil bumi, maka anak kecil terkena wajib zakat, dan jika selain hasil bumi (seperti ternak, mata uang, dan lain-lain), tidak wajib zakat baginya. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Hanifah dan para pengikutnya. Sedangkan ulama lain berpendapat bahwa yang wajib dizakati oleh anak kecil hanyalah mata uang, sedangkan lainnya tidak.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat para ulama berpangkal dari perbedaan pemahaman zakat secara syar'iat, apakah zakat itu ibadah yang sama kedudukannya dengan salat dan puasa, ataukah merupakan hak fakir miskin yang memang harus dibayar oleh orang-orang kaya. Jika zakat tergolong sebagai ibadah, maka syaratnya harus *baligh.* Namun jika zakat tergolong hak bagi fakir miskin yang harus dibayar oleh orang kaya, maka tidak disyaratkan keharusan *baligh.*

Sedangkan pendapat yang membedakan antara hasil bumi dengan yang bukan, serta antara yang tersembunyi dan yang jelas, maka sampai saat ini kami tidak mengetahui dasar dan alasannya.

Adapun bagi kafir *dzimmi,* mayoritas ulama tidak mewajibkan zakat, kecuali pendapat yang diriwayatkan dari sekelompok ulama bahwa zakat justru dilipat gandakan kewajibannya bagi orang-orang Nasrani Bani Taghlib (yakni, diambil kewajiban zakat dari mereka dua kali lipat dari apa yang diambil dari kaum muslimin, dalam segala jenis harta). Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, dan Ats-Tsauri. Sedangkan Malik tidak memiliki pendapat dalam hal ini.

Mereka yang berpendapat demikian berargumentasi kepada tindakan Umar bin Khaththab RA yang memungut zakat dari orang-orang Nasrani Bani Taghlib. Para ulama sepertinya berasumsi bahwa masalah seperti ini adalah urusan *tauqifi*, namun sebenarnya justru bertentangan dengan dasar pokok.

Sedangkan tentang zakatnya para budak (hamba sahaya), dalam hal ini para ulama memiliki tiga pendapat:

1. Sebagian ulama mengatakan bahwa budak tidak wajib membayar zakat. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Umar, Jabir, Malik, Ahmad, dan Abu Ubaidah dari kalangan ulama fikih.

2. Ulama lain mengatakan bahwa harta budak wajib dizakati oleh majikannya. Ini dikemukakan oleh Syafi'i berdasarkan riwayat dari Ibnu Mundzir, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan para pengikutnya.

3. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa budak wajib menzakati hartanya. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar RA (dari kalangan sahabat), dan 'Atha` (dari kalangan tabi'in) dan Abu Tsaur (dari kalangan ulama fikih dan madzhab Azh-Zhahiri).

Mayoritas ulama yang berpendapat tidak wajib zakat atas harta budak mengatakan bahwa *mukatab* (budak yang terikat perjanjian bebas dengan menebus diri) tidak wajib mengeluarkan zakat sampai dia benar-benar merdeka. Namun Abu Tsaur tetap berpendapat bahwa *mukatab* juga wajib untuk membayar zakat.

Perbedaan pendapat para ulama disebabkan karena perbedaan pemahaman mereka apakah budak mempunyai hak milik penuh atas hartanya ataukah tidak. Ulama yang menganggap budak tidak mempunyai hak milik penuh atas hartanya, karena pemiliknya adalah si majikan dan harta tersebut akan selalu di tangan majikan, berpendapat bahwa pembayar zakat adalah kewajiban majikan. Sedangkan ulama yang menganggap bahwa pemegang hak milik harta seorang budak tidaklah jelas karena si budak adalah pemiliknya tapi majikan juga berhak meminta harta tersebut darinya, berpendapat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban zakat bagi budak ini.

Adapun ulama yang menyamakan kewajiban orang merdeka dan kewajiban penguasa harta budak dalam membelanjakan harta yang ada berpendapat bahwa kewajiban zakat dibebankan kepada siapa yang berhak membelanjakan harta tersebut. Karena zakat diwajibkan kepada orang yang mampu, tidak dibatasi baik orang yang merdeka ataukah budak, dan zakat merupakan ibadah yang dibebankan kepada setiap orang yang *mukallaf.*

Orang yang memiliki harta kekayaan namun terjerat utang yang jika harta tersebut diambil untuk menutup utang maka akan berkuranglah dari satu *nishab,* dalam hal ini para ulama berbeda pendapat:

1. Abu Tsaur, Ats-Tsauri, Ibnu Al Mubarak, dan sekelompok ulama berpendapat bahwa tidak ada kewajiban zakat (baik biji-bijian ataupun selainnya) sampai yang bersangkutan dianggap dapat menutupi utangnya terlebih dahulu. Dan jika sisanya masih mencapai satu *nishab,* maka harta tersebut wajib dizakati dan jika tidak maka tidak wajib untuk dizakati.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa utang tidak menghalangi zakat biji-bijian, tetapi hanya menghalangi zakat harta selain biji-bijian.

3. Malik berpendapat bahwa utang hanya menghalangi zakat mata uang. Namun, jika ada harta benda lain yang dimiliki cukup untuk menutup utang, maka mata uang juga harus dizakati.

4. Sebagian ulama berpendapat bahwa utang tidak menggugurkan kewajiban zakat.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan para ulama dalam mengategorikan zakat, apakah sebagai ibadah atau sebagai hak fakir miskin yang berada di tangan orang kaya. Jika zakat dipandang sebagai hak fakir miskin yang harus dibayarkan oleh orang kaya, maka orang yang mempunyai utang tidak wajib zakat, karena hak orang yang punya piutang (yang memberi pinjaman) harus didahulukan daripada hak fakir miskin, dan harta itu sebenarnya milik orang yang berpiutang, bukan milik si pemegang.

Sedangkan jika zakat dipandang sebagai ibadah, seperti halnya shalat dan puasa, orang yang mempunyai utang tetap wajib menunaikan zakat. Karena ibadah adalah wajib bagi setiap *mukallaf*, dan tidak ada hubungannya dengan utang. Juga, zakat adalah kewajiban manusia kepada Allah SWT, dan menutup utang adalah kewajiban terhadap sesama manusia. Kewajiban kepada Allah tentu harus lebih didahulukan.

Akan tetapi yang lebih dekat dengan tujuan syari'at adalah gugurnya zakat bagi orang yang mempunyai utang berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.

"Zakat adalah yang diambil dari orang kaya mereka, lalu dibagikan kepada orang fakir mereka."[583]

---

[583] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1395, 1458, 1496, 2448, 2347 dan 7371), Muslim (19), Abu Daud (1584), At-Tirmidzi (625), An-Nasa`i (2/5), Ibnu Majah (1783), dan Ahmad (1/233) dari hadits Ibnu Abbas RA. Teks sempurna hadits tersebut adalah: Bahwa ketika Rasulullah SAW mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau bersabda,

إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللهِ فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا فَعَلُوهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً تُؤْخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَذَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ.

"Sesungguhnya engkau akan mendatangi suatu kaum dari Ahlul Kitab, maka jadikanlah pertama kali yang engkau dakwahkan kepada mereka agar mereka beribadah kepada Allah. Apabila mereka telah mengetahui Allah, maka kabarkanlah kepada mereka bahwa Allah mewajibkan kepada mereka shalat lima waktu dalam sehari dan semalam mereka. Apabila mereka telah melakukannya, maka kabarilah mereka bahwa Allah mewajibkan kepada

Sedangkan orang yang memiliki utang tidak disebut sebagai orang kaya.

Para ulama yang membedakan antara biji-bijian dan selainnya, atau juga membedakan antara mata uang dengan yang lain. Kami tidak mengetahui dasar dan alasannya yang pasti.

Abu 'Ubaid mengatakan: bahwa orang yang tidak diketahui mempunyai utang kecuali dari pengakuannya saja, maka dia tidak dipungut zakat. Jika orang tersebut memang diketahui berhutang, itu pun juga tidak dipungut zakat. Ini tidak bertentangan dengan pendapat yang mengatakan bahwa utang menggugurkan kewajiban zakat, namun bertentangan dengan pendapat yang mengatakan bahwa zakat tetap wajib bagi orang yang memiliki utang.

Adapun tentang harta yang berada dalam tanggungan orang lain:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa orang lain yang memegang harta tersebut tidak wajib menzakati, walau batas waktunya mencapai satu tahun. Ini adalah salah satu dari pendapat Syafi'i dan Al-Laits, atau *qiyas* dari pendapat mereka.

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa pemegang harta itu wajib menzakatinya jika batas waktunya sudah mencapai beberapa tahun.

3. Malik berpendapat bahwa pemegang harta tersebut wajib menzakatinya hanya untuk sekali zakat, walaupun dia memegang harta tersebut bertahun-tahun lamanya.

Aturan tersebut berlaku bagi harta yang boleh dipinjam. Adapun untuk harta yang tidak boleh dipinjam (seperti harta waris yang belum dibagi), maka harus dizakati setiap tahun oleh pemegangnya. Masalah ini lebih detail telah dirinci dalam madzhab Maliki.

Serupa dengan masalah di atas adalah perbedaan pendapat para ulama tentang zakat buah-buahan yang dibeli di atas pohon (milik orang lain) dan tanah yang disewa, siapakah yang wajib membayar zakatnya, si pemilik tanah ataukah di pemilik tanaman.

---

mereka untuk membayar zakat yang diambil dari harta dan diberikan kepada orang fakir mereka. Dan apabila mereka telah mentaatimu dengan kewajiban tersebut, maka ambillah (zakat) dari mereka, tetapi hindarilah harta berharga mereka."

Masalah pertama: Zakat buah-buahan dari pohon yang tidak disedekahkan

1. Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa buah-buahan tersebut wajib dizakati.

2. Sedangkan Makhul dan Thawus berpendapat bahwa buah-buahan tersebut tidak wajib untuk dizakati.

3. Sebagian ulama lainnya membedakan antara konteks buah-buahan dari pohon milik orang miskin dan milik umum. Dan kalangan ulama ini mewajibkan jika pohon tersebut milik umum, namun tidak wajib jika pohon tersebut milik orang miskin.

Namun, bukan berarti ulama yang mewajibkan buah-buahan ini untuk dizakati walau milik orang miskin mengesampingkan unsur syarat:

1. Buah-buahan tersebut termasuk dalam bagian jenis harta yang kurang.

2. Harta tersebut berada di tangan kalangan orang yang termasuk dalam golongan orang yang layak diberi zakat, dan bukan golongan orang yang wajib mengeluarkan zakat.

Masalah kedua: Zakat tanah yang disewakan

Siapakah yang wajib membayar zakatnya?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang wajib membayarnya adalah pemilik tanaman. Pendapat ini dikemukakan oleh Malik, Syafi'i, Ats-Tsauri, Ibnu Al Mubarak, Abu Tsaur, dan sekelompok ulama lain.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan jamaah berpendapat bahwa pembayar zakatnya adalah pemilik tanah, bukan si penyewa.

Sebab perbedaan pendapat: Bersumber dari masalah apakah zakat sepuluh persen itu wajib bagi tanah dan tanaman secara terpisah, ataukah gabungan bagi tanah dan tanaman. Sayangnya, tidak ada seorang ulama pun yang menyatakan bahwa kewajibannya masuk ke dalam gabungan tanah dan tanaman. Para ulama justru menilai bahwa kewajiban zakatnya berlaku terpisah antara tanah atau tanamannya saja, maka mereka pun berpendapat tentang pembayar zakatnya harus berbeda menurut masing-masing alasan.

Seharusnya, para ulama menyepakati bahwa wajibnya zakat berlaku karena hak milik tanah dan tanamannya. Jumhur ulama mendasarkan kewajiban zakat tersebut karena biji tanamannya. Sedangkan Abu Hanifah mendasarkan kewajiaban zakat tersebut karena tanahnya.

Masalah ketiga: Tanah milik pemerintah jika beralih ke tangan kaum muslimin

Para ulama berbeda pendapat tentang zakat tanah yang bukan milik pribadi (tanah negara yang digarap petani dengan membayar pajak/upeti).

1. Jumhur ulama berpendapat wajib dikeluarkan zakatnya.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan pendukungnya berpendapat tidak wajib dikeluarkan zakatnya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah zakat itu diwajibkan karena tanah, ataukah karena hasil panennya. Jika karena tanahnya, maka tidak mungkin ada dua kewajiban (zakat dan pajak). Kalau karena hasil panennya, padahal zakat adalah urusan hasil panen, sedangkan pajak adalah urusan tanah.

Persoalannya hanya berkisar pada persoalan status hak milik, apakah yang demikian itu si petani dianggap mempunyai hak milik penuh ataukah tidak. Karena itu, para ulama berbeda pendapat apakah tanah hak pakai (bukan hak milik penuh) boleh dijual ataukah tidak.

Masalah keempat: Tanah wajib zakat yang berpindah ke tanah wajib pajak

Bagaimana jika sawah atau ladang hak guna tersebut digarap oleh orang kafir *dzimmi?*

1. Jumhur ulama berpendapat tidak ada kewajiban zakat.

2. Sedangkan An-Nu'man berpendapat bahwa jika seorang kafir *dzimmi* membeli sawah atau ladang dalam kondisi demikian, maka tidak wajib untuk menzakati hasil tanamannya, dan hanya wajib membayar upeti/pajak *(kharaj)*. Namun jika sawah atau ladang tersebut pindah ke tangan orang Islam, maka yang wajib dikeluarkan adalah zakat tanamannya, bukan pajaknya.

Berikut ini akan dibahas beberapa masalah yang menyangkut kepemilikan:

Masalah pertama: Zakat yang hilang

Jika seseorang membayar zakat, lalu zakat tersebut hilang sebelum diterima, maka:

1. Sebagian ulama berpendapat zakat tersebut cukup baginya.

2. Sebagian ulama berpendapat bahwa pembayar zakat harus menjamin zakat tersebut sampai ke tangan penerima.

2. Sebagian ulama lagi membedakan waktunya, apakah zakat tersebut dibayar sedini mugkin atau menunggu sempatnya si pemilik harta. Jika dibayarkan setelah lewat beberapa hari dari batas awalnya, maka si pemilik harta yang menanggung (harus membayarkan kembali). Jika dibayarkan di awal waktunya lalu tanpa sengaja melalaikannya, maka dia tidak wajib untuk menzakati ulang.

Inilah madzhab yang *masyhur* dari Malik. Sedangkan Syafi'i dan Abu Ats-Tsaur berpendapat bahwa jika ada unsur keteledoran, wajib dizakati ulang. Dan jika tidak ada unsur keteledoran, maka wajib menzakati harta yang tersisa.

Kesimpulannya, ada lima pendapat ulama dalam hal ini, sebagaimana berikut ini:

1. Si pelaku harus menanggung secara penuh.

2. Tidak wajib menanggung.

3. Jika teledor, maka dia harus menanggung, dan jika tidak maka dia tidak harus menanggungnya.

4. Jika teledor, maka wajib dizakati ulang sesuai dengan jumlah yang hilang. Dan jika tidak teledor, maka hanya wajib dizakati dari prosentase harta yang tersisa.

5. Pemberi dan penerima zakat dianggap telah sama-sama kehilangan, maka dizakati dengan prosentase baru. Yakni, dari harta yang tersisa.

Masalah kedua: Harta yang binasa sebelum dikeluarkan zakatnya

Apabila ada harta benda yang sudah wajib zakat, lalu sebelum dizakati ternyata musnah, maka bagaimana zakatnya?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa harta yang tersisa wajib dizakati.

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa pemberi dan penerima zakat disamakan dengan kongsi, artinya masing-masing pihak dianggap telah kehilangan, dan sisa harta yang masih ada tetap dizakati.

Perbedaan pendapat tersebut timbul karena disamakannya zakat dengan utang. (Maksud kami, urusan zakatnya berhubungan dengan hak yang memang harus dikeluarkan dengan tanggungan (tanggung jawab) dan bukan dengan keberadaan harta benda. Karena zakat adalah kewajiban yang menyangkut keberadaan harta benda, dan bukan dianggap sebagai tanggung jawab untuk menyampaikan, seperti tangung jawab penerima amanat dan lain sebagainya).

Ulama yang menyamakan zakat dengan amanat, menilai zakat tetap wajib dikeluarkan tanpa peduli zakat tersebut sampai di tangan penerima ataupun hilang sebelum diterima. Ulama yang menyamakan zakat dengan utang berpendapat bahwa zakat tersebut harus kembali diganti. Ulama yang tidak membedakan antara keteledoran dengan kesengajaan, menyamakan zakat dengan amanat. Yang berarti, jika kehilangan terjadi karena unsur keteledoran, maka pelakunya wajib mengganti harta yang dihilangkan tersebut.

Adapun ulama yang berpendapat jika hilangnya zakat tersebut karena faktor keteledoran lalu harta yang tersisa wajib dizakati, mereka ini menyamakan masalah tersebut dengan masalah harta yang binasa sebelum dizakati, dan yang harus dizakati adalah hanya harta yang tersisa.

Sebab perbedaan pendapat: Keraguan para ulama dalam menyamakan pemilik harta dengan orang yang berhutang, pemegang amanat, salah satu sekutu dalam usaha, atau orang yang hartanya binasa sebelum terkena wajib zakat.

Para ulama sepakat bahwa apabila harta benda yang sudah wajib dizakati dan belum dikeluarkan zakatnya karena faktor keteledoran, lalu harta itu binasa, sepengetahuan kami, para ulama sepakat bahwa

pelakunya harus menjamin. Namun, menurut madzhab Maliki, ketentuan tersebut tidak berlaku bagi hewan ternak yang wajib zakatnya disyari'atkan mencapai masa *haul* (masa satu tahun kepemilikan) dan digembalakan di alam bebas.

Masalah ketiga: Orang yang meninggal dan masih menyisakan tanggungan zakat

Tentang orang yang meninggal dan masih menyisakan tanggungan zakat, para ulama berbeda pendapat:

1. Syafi'i, Ahmad, Ishaq, dan Abu Tsaur berpendapat wajib dikeluarkan zakatnya dari pokok harta benda yang ditinggalkan.

2. Sebagian ulama berpendapat: jika mayit meninggalkan wasiat, maka sepertiga hartanya digunakan untuk membayar zakat. Dan jika tidak berwasiat, maka tidak perlu memilah dari sepertiga harta untuk zakat.

3. Sebagian ulama lainnya berpendapat: tetap harus dizakati walau sisa sepertiga harta tidak mencukupi batas untuk zakat (dengan cara kembali menggabungkan dengan harta pokok).

4. Sebagian ulama berpendapat: zakatnya harus diambilkan dari sepertiga harta peninggalan, dan jika tidak mencukupi maka tidak perlu dizakatkan.

Malik membenarkan dua pendapat ini, namun yang paling *masyhur* adalah yang mengatakan diutamakannya wasiat dalam hal zakat.

Masalah keempat: Apabila seseorang menjual hasil panen yang telah wajib zakat

Abu Tsaur berpendapat bahwa pemilik tanah wajib membayar zakat dengan hartanya, kemudian dia harus memberikan pembeli ganti uang seharga apa yang dia jual.

1. Syafi'i berpendapat bahwa jual beli tersebut tidak sah.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa pembeli boleh memilih untuk melanjutkan pembelian atau mengurungkannya, sedangkan zakatnya tetap diambil dari hasil panen yang wajib zakat tersebut.

3. Malik berpendapat bahwa pembayar zakatnya adalah si penjual.

Sebab perbedaan pendapat: Bersumber dari penyerupaan menjual barang zakat dengan menghilangkan dan membinasakannya. Ulama yang beranggapan demikian mengatakan bahwa zakat ditanggung oleh orang yang menghilangkan dan membinasakannya. Sedangkan ulama yang beranggapan bahwa menjual tidak sama dengan menghilangkan atau membinasakan maka tanggungan zakatnya berada pada harta yang ada.

Kemudian, apakah jual beli barang semacam itu sah atau tidak? Ini, *insya Allah*, akan dibahas dalam pembahasan Kitab Jual Beli.

Masih dalam pembahasan serupa dengan di atas, para ulama berbeda pendapat tentang zakat atas harta *hibah*. Atau juga seputar beberapa masalah terkait yang telah kami sebutkan detail pendapat ulama yang tidak kami mempertentangkan walau pendapat tersebut tidak sejalan dengan pendapat kami. Meski kemudian memang menyulitkan kami untuk memberi motif-motif beda pendapat yang di dalamnya terdapat banyak unsur *istihsan*.

Seperti penjelasan para ulama tentang utang yang harus dizakati dan yang tidak wajib dizakati, atau juga tentang utang yang gugur dari kewajiban zakat dan yang tidak gugur.

Dan pendapat kami yang kami anggap layak untuk dikemukakan di sini adalah harus terlebih dahulu diupayakan memilah pihak-pihak yang terkena wajib zakat, syarat-syarat pemilik harta yang wajib mengeluarkan zakat, dan hukum-hukum berkait dengan orang yang terkena wajib zakat.

Ada beberapa aspek hukum yang cukup populer yang perlu dibahas. Seperti beberapa tema berikut ini:

Bagaimana hukum orang yang enggan membayar zakat namun dia mengakui bahwa zakat itu wajib?

Abu Bakar RA berpendapat bahwa hukumnya murtad. Inilah yang pernah diterapkan oleh beliau terhadap orang-orang Arab yang enggan membayar zakat, beliau memerangi mereka dan menawan anak cucu mereka. Namun Umar RA berpendapat lain dan membebaskan orang yang dijadikan budak dari kalangan yang enggan membayar zakat.

1. Jumhur ulama sepakat dengan pendapat Umar RA.

2. Sebagian ulama berpendapat bahwa orang mukmin yang tidak mau menjalani salah satu kewajiban, hukumnya kafir, walaupun mengakui kewajiban tersebut.

Sebab perbedaan pendapat: Berangkat dari pertanyaan: apakah iman (lawan kafir) itu cukup dengan percaya di dalam hati saja, ataukah disyaratkan ada realisasinya dalam bentuk pengamalan.

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa syarat iman antara lain harus direalisasikan dalam bentuk amalan.

2. Sebagian yang lain lagi berpendapat bahwa realisasi berupa pengamalan tidak termasuk syarat iman. Bahkan, walau tidak melafalkan kalimat *syahadat* asalkan hatinya percaya, maka hukumnya dia telah beriman.

3. Jumhur ulama (kalangan Ahlus-Sunnah wal Jama'ah) berpendapat bahwa iman dalam arti lawan dari kafir, tidak disyaratkan adanya perbuatan, yakni hanya cukup dengan pengakuan dalam hati dan dilafazhkan dengan kalimat *syahadat.*

Ini berdasarkan hadits Nabi SAW,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَيُؤْمِنُوا بِي.

"Aku telah diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka mengucapkan, 'Tiada tuhan yang patut disembah selain Allah,' dan percaya kepada (ajaran dan kenabian)ku."[584]

Hadits ini menunjukkan adanya syarat iman dengan adanya pengetahuan, yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk ucapan. Dan ini merupakan bagian dari amalan-amalan iman.

Ulama yang menyamakan semua amalan yang wajib dengan ucapan, mengatakan bahwa amal perbuatan yang diwajibkan adalah syarat iman. Sedangkan ulama yang menyerupakan ucapan dengan semua amalan -seperti yang disepakati jumhur yang menilai dia bukanlah syarat iman-, mengatakan bahwa yang merupakan syarat iman hanya percaya,

[584] *Shahih.* HR. Muslim (21), Abu Daud (2640), At-Tirmidzi (2606), An-Nasa'i (6/6 dan 7), Ibnu Majah (3927), serta Ahmad (2/314, 377, 423, 439, 475, 482, 502 dan 528). Semuanya dari hadits yang diriwayatkan Abu Hurairah RA.

sehingga orang yang percaya dihukumi sebagai orang yang beriman di sisi Allah.

Namun kedua pendapat ini *syadz*, dan pengecualian melafalkan *syahadatain* dari seluruh amalan inilah yang menjadi pendapat jumhur.

Harta yang Wajib Dizakati

Tentang harta yang wajib dizakati, maka para ulama sepakat atas beberapa jenis harta dan berbeda pendapat atas beberapa jenis harta lain.

Yang para ulama sepakati adalah: dua jenis logam, yaitu emas dan perak yang bukan untuk perhiasan; tiga jenis hewan (yaitu unta, sapi, dan kambing), dua jenis tanaman biji (yaitu jagung dan gandum), serta dua jenis buah-buahan (yaitu kurma dan anggur).

Sedangkan pada tanaman biji yang menghasilkan minyak, para ulama berbeda pendapat.

Mereka juga berbeda pendapat tentang zakat emas yang dipakai untuk perhiasan:

1. Para ulama fikih dari Hijaz (seperti Malik, Al-Laits dan Syafi'i) berpendapat bahwa jika emas digunakan untuk perhiasan dan pakaian, maka tidak wajib untuk dizakatkan.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan pendukungnya berpendapat tetap wajib dizakati.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam mengategorikan emas perhiasan, apakah hukumnya disamakan dengan harta benda yang ada manfaatnya atau dengan logam dan perak yang bernilai tinggi.

Ulama yang menyamakan emas perhiasan dengan harta benda tidak mewajibkan zakat, karena emas perhiasan tidak ada manfaatnya. Sedangkan ulama yang menyamakan emas perhiasan dengan logam dan perak yang bernilai tinggi mewajibkan zakat emas perhiasan karena ketinggian nilai ekonominya, walaupun tidak mendatangkan penghasilan tambahan.

Sebab lain yang melatar belakangi perbedaan pendapat tersebut adalah beragamnya hadits Rasulullah SAW:

Jabir bin Abdullah RA meriwayatkan hadits dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada kewajiban zakat pada emas perhiasan."[585]

Dan 'Amru bin Syu'aib RA meriwayatkan hadits dari ayahnya dari kakeknya, "Ada seorang wanita datang kepada Rasulullah SAW sambil mengajak putrinya yang mengenakan dua gelang emas di tangannya, lalu Rasulullah menegur perempuan itu,

أَتُؤَدِّينَ زَكَاةَ هَذَا؟ قَالَتْ: لاَ، قَالَ: أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ؟

'Apakah gelang itu kamu zakati?' Dia menjawab, 'Tidak.' Rasulullah lalu bersabda, *'Apakah kamu senang jika kelak di hari Kiamat Allah memasangkan dua gelang di tanganmu dari api neraka?'*

Maka perempuan itu pun melepas dua gelang tersebut dan memberikannya kepada Nabi SAW seraya berkata, "Dua gelang ini aku serahkan kepada Allah dan Rasul-Nya."[586]

Dua hadits di atas adalah *dha'if*, terutama hadits dari Jabir RA.

Jadi, sebab pokok beda pendapat di atas adalah perbedaan dalam mengategorikan emas perhiasan apakah dikategorikan sebagai barang bernilai yang wajib zakat –walau tidak mendatangkan penghasilan- atau dikategorikan sebagai barang mati yang tidak mendatangkan keuntungan sehingga tidak wajib dizakatkan.

Malik mengeluarkan dua pendapat tentang emas simpanan:

1. Suatu saat dia menyamakannya dengan emas perhiasan.

2. Di lain kesempatan dia menyamakannya dengan barang bernilai tinggi.

---

585 *Dha'if.* HR. Al Baihaqi (4/138), dari Ibnu Umar RA dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Al-Jami'* (4906), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (2/107) dari Jabir bin Abdullah dan isnad-nya *dha'if.*

586 *Hasan.* HR. Abu Daud (1563), An-Nasa`i (5/38) dan dalam *Al Kubra* (2258), Ad-Daruquthni (2/122), serta Al Baihaqi (4/140) dari hadits Abdullah bin 'Amru RA. Dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Adapun perbedaan pendapat para ulama berkenaan dengan jenis hewan, ada ulama yang memperselisihkan jenisnya, dan ada pula yang memperselisihkan sifatnya.

Jenis hewan yang mereka perselisihkan zakatnya adalah kuda.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa kuda tidak wajib untuk dizakati.

2. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat wajib dizakati, jika kuda tersebut diternak dan dimaksudkan untuk dikembangbiakkan.

Perbedaan pendapat tersebut disebabkan adanya pertentangan *qiyas* dengan lafadz hadits, dan kemungkinan asumsi adanya pertentangan antar lafadz hadits.

Lafadz hadits yang menuturkan bahwa kuda tidak wajib zakat, adalah sabda Rasulullah SAW,

لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلاَ فَرَسِهِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada wajib zakat bagi seorang muslim pada budak dan kudanya."[587]

Adapun *qiyas* yang menentang keumuman hadits di atas adalah *qiyas* kuda yang diternakkan berarti sama dengan unta dan sapi, maka wajib untuk dizakatkan.

Sedangkan lafadz hadits lain yang diduga bertentangan dengan keumuman hadits di atas adalah sabda Rasulullah,

وَلَمْ يَنْسَ حَقَّ اللهِ فِي رِقَابِهَا وَلاَ ظُهُورِهَا.

"Dan seseorang tidak boleh lupa akan hak Allah pada leher kuda dan punggungnya (yang dibawa di atas punggung kuda)."[588]

"Hak Allah" ini oleh Abu Hanifah diartikan sebagai zakat, dan terbatas pada kuda ternak.

---

[587] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1463 dan 1464), Muslim (982), Abu Daud (1594 dan 1595), At-Tirmidzi (628), An-Nasa`i (2466, 2467, 2468, 2469, 2470 dan 2471), serta Ibnu Majah (1812).

[588] *Muttafaq 'Alaih.* Redaksi adalah penggalan dari hadits panjang yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA. HR. Al Bukhari (2371, 2860, 3646, 4962, 4963 dan 7356), Muslim (987), Abu Daud (1658 dan 1659), An-Nasa`i (5/12), serta Ahmad (2/262, 276 dan 383).

Al Qadhi berkata, "Hadits ini lebih pantas dikatakan *mujmal* daripada umum, sehingga dapat dijadikan *hujjah* untuk hukum zakat pada kuda. Di dalam permasalahan ini dua sahabat Abu Hanifah (Abu Yusuf dan Muhammad) yang telah menyelisihinya. Dan telah *shahih* dari Umar RA bahwa dia pernah mengambil zakat kuda. Namun ada ulama yang mengatakan bahwa itu berdasarkan kemauan si peternak kuda sendiri."

Adapun ulama yang memperselisihkan konteks sifatnya adalah tentang *as-saa`imah* (hewan ternak) dari jenis unta, sapi, dan kambing, apakah hewan-hewan ini sama dengan yang bukan dimaksudkan tidak untuk ternak.

1. Sebagian ulama mengatakan bahwa zakat pada tiga macam hewan itu wajib, baik diternak maupun tidak. Ini adalah pendapat Al-Laits dan Malik.

2. Sedangkan ulama fikih dari kalangan Baghdad, Basrah, Damaskus, Makkah, dan Madinah berpendapat bahwa tiga hewan tersebut, jika tidak diternakkan maka tidak wajib dizakati.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara *mutlaq* dengan *muqayyad*, dan antara *qiyas* dengan lafadz hadits secara umum.

Adapun *mutlaq* terdapat dalam sabda Rasulullah SAW,

فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ.

"Pada setiap empat puluh ekor kambing zakatnya adalah seekor kambing."[589]

Adapun hadits yang *muqayyad* adalah sabda Rasulullah SAW,

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ.

"Pada kambing yang diternakkan wajib dizakati."[590]

---

[589] *Shahih.* HR. Abu Daud (1568), At-Tirmidzi (621), Ibnu Majah (1798, 1805 dan 1807), Ad-Darimi (1/464), dan Al Baihaqi (4/88), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[590] *Shahih.* HR. Al Bukhari (bab: *Zakatul `Ibil*), Abu Daud (1567), An-Nasa`i (5/18), Ibnu Majah (1800), dan Ahmad (1/11), dari hadits Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, dan diriwayatkan pula oleh Abu Daud dari hadits Abu Sa'id Al Khudri.

Ulama yang mengedepankan hadits yang *mutlaq* berpendapat bahwa kambing wajib dizakati baik diternakkan ataupun tidak. Sedangkan ulama yang mengedepankan hadits *muqayyad* berpendapat bahwa kambing yang wajib dizakati hanya yang diternak saja.

Dengan kata lain, sebab beda pendapat dalam masalah ini adalah pertentangan *dalil khitab* atas keumumam hadits. Itu karena *dalil khithab* dalam sabda Rasulullah SAW, "*Pada kambing yang diternakkan wajib dizakati,*" menunjukkan bahwa selain yang diternak tidak ada kewajiban zakat.

Namun pada dasarnya dalil umum lebih kuat daripada *dalil khithab*, seperti yang lebih *masyhur* untuk dilakukan adalah dengan mendahulukan yang *mutlaq* daripada *muqayyad.*

Muhammad bin Hazm berpendapat bahwa kambing ada zakatnya, baik yang diternak maupun tidak. Dan begitu pula dengan unta. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الإِبِلِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada zakat pada unta yang kurang dari lima ekor."[591]

Sedangkan tentang zakat sapi, tidak ditemukan *nash* hadits yang mengaturnya. Maka dalam hal ini, pendapat *ijma'* ulamalah yang harus diikuti. Mereka menilai bahwa batasan mewajibkan zakat hanya pada sapi yang diternakkan. Sehingga mengesampingkan pendapat ketiga yang membedakan antara sapi dan hewan lainnya.

Adapun *qiyas* yang bertentangan dengan keumuman sabda Rasulullah SAW, "*Zakat pada empat puluh ekor kambing adalah seekor kambing,*" adalah *qiyas* yang menyebutkan bahwa *as-saa`imah* merupakan hewan yang diniatkan untuk dikembangbiakkan dan meraih keuntungan. Dan inilah yang banyak terjadi. Sedangkan zakat merupakan sesuatu yang harus dikeluarkan dari kelebihan harta, dan kelebihan harta banyak ditemukan pada harta yang dimaksudkan untuk dikembangkan atau mendatangkan keuntungan, karena itu disyaratkan adanya *haul* (melewati masa setahun kepemilikan).

---

[591] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1405 dan 1447), Muslim (979), Abu Daud (1558), At-Tirmidzi (626 dan 627), An-Nasa'i (2445, 2472, 2474, 2475, 2482, 2483 dan 2484), serta Ibnu Majah (1793) dari hadits Abu Sa'id Al Khudri RA.

Ulama yang mengkhususkan dalil umum dengan *qiyas* ini tidak mewajibkan zakat pada hewan yang tidak diternak. Sedangkan ulama yang tidak mengkhususkannya dan memandang bahwa dalil umum lebih kuat, mereka tetap mewajibkan zakat pada dua jenis hewan ternak maupun bukan ternak.

Inilah sifat hewan yang diperselisihkan oleh para ulama akan kewajiban zakatnya.

Para ulama telah bersepakat bahwa tidak ada zakat bagi sesuatu yang keluar dari hewan, kecuali madu yang hukumnya masih diperdebatkan oleh ulama.

Jumhur ulama berpendapat bahwa madu tidak wajib dizakati, namun sebagian ulama berpendapat wajib untuk dizakati.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaaan para ulama dalam menilai ke-*shahih*-an hadits yang menjelaskan perkara ini. Yaitu sabda Rasulullah SAW,

فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَزْقٍ زِقٌّ.

"Pada tiap sepuluh kantong madu, zakatnya adalah satu kantong."[592]

Adapun perselisihan pendapat ulama dari jenis tanaman yang wajib dizakatkan dibalik kesepakatan mereka tentang empat jenis yang telah kami paparkan di atas:

1. Menurut sebagian ulama, hanya empat jenis tersebutlah yang wajib untuk dizakati. Pendapat ini dipegang oleh Ibnu Abi Laila, Sufyan Ats-Tsauri dan Ibnu Al Mubarak.

2. Sedang menurut Malik dan Syafi'i: yang wajib dizakati adalah segala hasil tanaman yang dapat disimpan lama dan menjadi makanan pokok.

3. Dan Abu Hanifah berpendapat bahwa semua tanaman wajib dizakati, kecuali rumput, kayu bakar dan bambu.

Sebab perbedaan pendapat: Baik antara ulama yang mewajibkan zakat pada tanaman tertentu maupun ulama yang mewajibkan zakat pada

---

[592] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (629), Al Baihaqi (4/162), dari Ibnu Umar RA, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Irwa' Al Ghalil* (810).

segala tanaman yang menjadi makanan pokok. Beda pendapat mereka disebabkan oleh beda sudut pandang apakah kewajiban zakat terjadi karena aspek *dzat*-nya, ataukah karena *'illat*-nya yang berupa makanan pokok.

Ulama yang memandang zakat diwajibkan berdasar *dzat*-nya berpendapat bahwa yang wajib dizakati hanyalah tanaman tertentu yang disebutkan dalam *nash*. Sedangkan ulama yang memandang zakat diwajibkan berdasar *'illat*-nya berpendapat bahwa bukan hanya tanaman yang disebut dalam *nash* saja yang dizakati, namun segala tanaman yang menjadi tanaman pokok.

Adapun beda pendapat antara ulama yang hanya mewajibkan zakat pada tanaman makanan pokok dengan ulama yang mewajibkan zakat pada segala jenis tanaman selain rumput, kayu bakar dan bambu adalah disebabkan karena adanya pertentangan *qiyas* dengan keumuman lafadz *nash*.

Lafadz hadits yang menunjukkan keumuman adalah sabda Rasulullah SAW,

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ.

"Tanaman yang diairi dengan hujan (tadah hujan), zakatnya sepersepuluh (10 %); sedangkan tanaman yang diairi dengan tenaga manusia, zakatnya seperduapuluh (5 %)."[593]

Kata *"maa"* dalam hadits itu bermakna *"alladzi"* yang merupakan lafadz umum.

Serta firman Allah SWT,

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ

[593] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1483), Abu Daud (1596), At-Tirmidzi (640), An-Nasa'i (5/41), Ibnu Majah (1817), Al Baihaqi (1/130) dan Ad-Daruquthni (2/130) dari hadits Ibnu Umar RA.

"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang bersusun-susun dan yang tidak bersusun-susun, pohon kurma, tanam tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya), dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) jika dia berbuah, dan berikanlah haknya (zakatnya) saat panen (dengan dikeluarkan zakatnya)." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Adapun *qiyas*-nya adalah bahwa zakat hanya dimaksudkan untuk menutup kebutuhan hidup yang mendesak, sedangkan kebutuhan hidup yang mendesak pada umumnya adalah makanan pokok. Maka ulama yang mengkhususkan keumuman dalil dengan *qiyas* ini menyatakan bahwa yang wajib dizakati hanyalah tanaman yang menjadi makanan pokok.

Sedangkan yang mendahulukan keumuman dalil menyatakan bahwa zakat juga wajib terhadap semua tanaman selain tanaman yang dijadikan makanan pokok, kecuali tanaman yang telah disepakati tidak wajib untuk dizakati.

Ulama yang mewajibkan zakat pada makanan pokok, mereka berbeda pendapat dalam menentukan antara tanaman yang dianggap makanan pokok dan bukan, dan apakah tanaman yang telah disepakati sebagai makanan pokok tersebut dapat di-*qiyas*-kan kepada makanan lainnya ataukah tidak. Ini seperti beda pendapat antara Malik dan Syafi'i pada konteks hukum buah zaitun. Malik berpendapat bahwa buah zaitun wajib dizakati, sedangkan Syafi'i menolaknya dalam sebuah pendapat yang dikemukakannya saat berada di Mesir.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah buah zaitun termasuk makanan pokok ataukah tidak. Dan termasuk dalam pembahasan ini beda pendapat yang terjadi di antara para pengikut Malik akan kewajiban zakat pada buah tin.

Sebagian ulama berpendapat bahwa zakat diwajibkan pada buah-buahan, dan tidak wajib pada sayur-mayur. Ini adalah pendapat Ibnu Habib berdasarkan firman Allah SWT,

وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّـٰتٍ مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ

"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebun yang bersusun-susun dan yang tidak bersusun-susun." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Sedangkan ulama yang membedakan antara buah-buahan dengan zaitun tidak memiliki dasar selain dari alasan yang *dha'if.*

Para ulama sepakat bahwa harta tidak wajib dizakati jika tidak dipergunakan untuk perdagangan. Namun jika dipergunakan untuk perdagangan, mereka berbeda pendapat.

Para ulama Baghdad, Basrah, Damaskus, Madinah, dan Makkah, mewajibkan zakatnya. Sedangkan pengikut madzhab Azh-Zhahiri menyatakan tidak wajib atasnya zakat.

Sebab perbedaan pendapat: Beda persepsi para ulama dalam memahami wajibnya zakat jika dihubungkan dengan *qiyas.* Juga, karena ada hadits yang oleh sebagian ulama dianggap *shahih*, sedangkan oleh ulama lainnya tidak dianggap *shahih.*

Yaitu hadits dari Samurah bin Jundub RA, "Bahwa Rasulullah SAW pernah memerintahkan kami mengeluarkan zakat harta benda yang dianggap sebagai barang dagangan."[594]

Dan yang diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

أَدِّ زَكَاةَ الْبُرِّ.

"Keluarakanlah zakat gandum itu."[595]

---

[594] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1562), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (7/246 dan 7001), Al Baihaqi (4/146) dari hadits Samurah bin Jundab RA.

[595] Kami tidak mendapati *lafadz* seperti ini. Mungkin yang dimaksud penulis adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dzar RA, lafadznya adalah,

وَفِي الْبَزِّ صَدَقَتُهُ.

"...dan pada pakaian ada zakatnya." (Hadits *Shahih*)
Dan sebagian ahli hadits ada yang meriwayatkan dengan lafadz,

وَفِي الْبُرِّ صَدَقَتُهُ.

"...dan pada gandum ada zakatnya."

Redaksi hadits pertama diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (2/101 dan 102, serta Al Baihaqi (4/147). Sedangkan lafadz hadits kedua diriwayatkan oleh Ahmad (5/179) dan Al Hakim (1/388). Semuanya dari Abu Dzar RA.
Redaksi lengkap hadits tersebut adalah,

فِي الإِبِلِ صَدَقَتُهُ وَفِي الْغَنَمِ صَدَقَتُهَا وَفِي الْبَقَرِ صَدَقَتُهَا وَفِي الْبَزِّ صَدَقَتُهُ.

Adapun *qiyas* yang dijadikan dasar oleh jumhur ulama adalah *qiyas* bahwa harta benda yang dipergunakan untuk perdagangan (dimaksudkan untuk dikembangkan) yang kedudukannya dalam wajib zakat sama dengan tiga jenis kekayaan (hewan ternak, emas, dan perak).

Sedangkan Ath-Thahawi berpendapat bahwa dasar wajibnya zakat harta tersebut adalah *atsar* dari Umar bin Khaththab dan Ibnu Umar RA tanpa ada sangkalan dari seorang sahabat pun. Dan sebagian ulama menilai hal seperti ini sebagai *ijma'* shahabat (yakni, jika diriwayatkan sebuah pendapat dari salah seorang sahabat dan tidak ada riwayat lain yang menyelisihinya). Namun pernyataan tersebut *dha'if.*

Nishab Zakat

Kadar *(nishab)* zakat di sini meliputi pokok bahasan sebagai berikut ini:

Pasal pertama: Emas dan Perak

Tentang *nishab* zakat perak, para ulama sepakat bahwa *nishab*-nya adalah lima *'uqiyyah*, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada kewajiban zakat pada perak yang kurang dari lima 'uqiyyah."[596]

Selain barang tambang perak, para ulama berbeda pendapat tentang persyaratan *nishab*-nya, serta kadar yang wajib dikeluarkannya. Dan satu *'uqiyyah* menurut mereka adalah empat puluh dirham.

Adapun ukuran wajib yang harus dikeluarkan, para ulama sepakat bahwa yang wajib dikeluarkan adalah 2,5 persen, selama tidak keluar dari status barang tambang.

"Pada unta ada zakatnya, pada kambing ada zakatnya, pada sapi ada zakatnya dan pada pakaian ada zakatnya."
Lihat *At-Talkhis Al Kabir* karya Ibnu Hajar (2/179).

[596] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu, yaitu hadits riwayat Abu Sa'id Al Khudri RA.

Dan untuk pembahasan ini para ulama berbeda pendapat dalam lima masalah:

Masalah pertama: *Nishab* emas

Tentang *nishab* emas, para ulama berselisih pendapat:

1. Mayoritas ulama berpendapat bahwa zakat emas wajib dikeluarkan ketika sudah mencapai nilai dua puluh dinar, sebagaimana wajib pada dua ratus dirham. Ini adalah pendapat madzhab Maliki, Syafi'i, Hanifi dan para sahabatnya, Hambali serta sejumlah ulama fikih.

2. Sekelompok ulama lain (diantaranya Al Hasan bin Abu Al Hasan Al Bashri dan mayoritas sahabat Daud bin Ali) berpendapat bahwa *nishab*-nya adalah seharga empat puluh dinar, dan zakat yang dikeluarkan 2,5 persennya akan berjumlah satu dinar.

3. Ulama lain berpendapat bahwa *nishab* emas adalah dua ratus dirham atau seukurannya. Apabila telah mencampai dua ratus dirham, maka wajib dikeluarkan 2,5 persen. Dan dua ratus dirham seukuran kira-kira dengan dua puluh dinar.

Perbedaan *nishab* emas tersebut timbul karena tidak ada hadits yang menjelaskan seperti halnya penjelasan *nishab* perak. Sedangkan hadits yang diriwayatkan oleh Al Hasan bin Ammarah dari Ali RA bahwa Nabi SAW bersabda,

هَاتُوا زَكَاةَ الذَّهَبِ مِنْ كُلِّ عِشْرِينَ نِصْفَ دِينَارٍ.

"Keluarkanlah dari setiap emas dua puluh dinar zakat sebanyak setengah dinar."[597]

Hadits ini masih disangsikan ke-*shahih*-annya oleh kebanyakan ulama karena Al Hasan bin Ammarah meriwayatkannya seorang diri. Maka, ulama yang tidak menilai hadits ini *shahih* bersandar kepada *ijma'* yang menyepakati akan kewajiban zakat pada tiap empat puluh dinar.

Sedangkan Malik dalam hal ini bersandar kepada tradisi penduduk Madinah. Oleh karena itu dia mengatakan dalam Al *Muwaththa'*, "Merupakan sunah yang tidak diperselisihkan di antara kami bahwa zakat

[597] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (1791), Ad-Daruquthni (2/92) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

dua ratus emas wajib dikeluarkan pada tiap dua puluh dinar, sebagaimana pula pada dua ratus dirham."

Adapun ulama yang menetapkan *nishab* emas di bawah empat puluh dinar mengikuti kewajiban dirham. Mereka berpendapat karena emas dan dirham adalah sejenis, maka dirhamlah yang dijadikan dasar karena ada dalilnya. Sedangkan emas diikutkan kepada perak dalam hal ukuran harga, bukan dalam ukuran timbangan. Namun, pendapat ini bukanlah *ijma'* ulama.

Atau terkadang dikatakan bahwa *riqqah* berkonotasi semakna dengan emas dan perak. Seperti disebutkan dalam sebuah hadits

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الرِّقَّةِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada zakat pada riqqah (emas dan perak) yang kurang dari lima 'uqiyyah."[598]

Masalah kedua: Jika terjadi peningkatan nilai harta, apakah nilai *nishab* zakat tidak bertambah?

Para ulama berbeda pendapat mengenai harta yang lebih dari satu *nishab*.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa timbangan yang lebih dari dua ratus dirham dikenakan perhitungan, yakni dikenakan dua setengah persennya. Yang berpendapat demikian antara lain Malik, Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad, dua orang pengikut Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal, dan segolongan ulama.

2. Sekelompok ulama lain (kebanyakan dari Irak) berpendapat bahwa kelebihan dari dua ratus dirham tidak dikenakan zakat, sehingga mencapai nilai empat puluh dirham. Jika telah mencapai jumlah tersebut, maka dikenakan dua setengah persennya (satu dirham). Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Zufar, dan sebagian pengikut kedua ulama ini.

Beda pendapat ini disebabkan oleh silang pendapat antara para ulama tentang ke-*shahih*-an hadits Al Hasan bin Ammarah. Di samping karena adanya pertentangan antara hadits tersebut dengan *dalil khithab*. Juga, karena ketidakjelasan antara emas dan perak pada satu sisi, dengan

---

598 *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

pokok persoalan lain pada hewan dan biji-bijian yang memiliki hukum berbeda.

Hadits Al Hasan bin Ammarah diriwayatkan dari Abu Ishaq, dari 'Ashim bin Dhamrah, dari Ali bin Abu Thalib RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ، فَهَاتُوا مِنَ الرِّقَةِ رُبْعَ الْعُشْرِ مِنْ كُلِّ مِائَتَيْنِ دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دَرَاهِمَ، وَمِنْ كُلِّ عِشْرِيْنَ دِيْنَارًا نِصْفُ دِيْنَارٍ، وَلَيْسَ فِي مِئَتَيْ دِرْهَمٍ شَيْءٌ حَتَّى يَحُوْلَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ فَفِيْهَا خَمْسَةَ دَرَاهِمَ، فَمَا زَادَ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِرْهَمًا دِرْهَمٌ، وَفِي كُلِّ أَرْبَعَةِ دَنَانِيْرَ تَزِيْدُ عَلَى الْعِشْرِيْنَ دِيْنَارًا دِرْهَمٌ حَتَّى تَبْلُغَ أَرْبَعِنَ دِيْنَارًا، فَفِي كُلِّ أَرْبَعِيْنَ دِيْنَارٌ، وَفِي كُلِّ أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِيْنَ نِصْفُ دِيْنَارٍ وَدِرْهَمٌ.

"Telah kuhapuskan zakat kuda dan hamba sahaya. Maka berikanlah (bayarkanlah zakat) dari riqqah (emas dan perak) dua setengah persennya, dari tiap-tiap dua ratus dirham lima dirham, dari tiap-tiap dua puluh dinar setengah dinar. Dan tidak ada kewajiban zakat pada harta sejumlah dua ratus dirham, kecuali jika sudah genap satu tahun (haul), maka dikenakan lima dirham. Adapun kelebihannya, maka pada tiap-tiap empat puluh dirham satu dirham. Dan pada tiap-tiap empat dinar kelebihan dari dua puluh dinar satu dirham. Dan ketika telah mencapai mencapai empat puluh dinar (dari kelebihan tersebut) maka pada tiap-tiap empat puluh dinar adalah satu dinar, dan pada tiap-tiap dua puluh empat dinar dikenakan setengah dinar dan satu dirham."[599]

Adapun dalil *khithab* yang bertentangan dengan hadits tersebut adalah sabda Nabi SAW,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرَقِ صَدَقَةٌ.

---

[599] *Shahih.* HR. Abu Daud (1572, 1573 dan 1574), At-Tirmidzi (620), Ibnu Majah (1790), Ahmad (1/92, 132, 145 dan 146), Ad-Darimi (1/467), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2284 dan 2297), Al Baihaqi (4/93, 99, 117, 134 dan 137), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

"Tidak ada kewajiban zakat pada emas dan perak yang kurang dari lima 'uqiyyah.'[600]

Yang dipahami dari hadits tersebut bahwa harta yang lebih dari lima *'uqiyyah* ada zakatnya, sedikit maupun banyak.

Adapun ketidakjelasan dua pokok dasarnya (binatang ternak dan biji-bijian), maka dapat ditemukan ada *nash* yang menyebutkan tentang cacat pada binatang ternak, dan para ulama telah sepakat akan tidak adanya cacat pada biji-bijian.

Ulama yang menyerupakan emas dan perak dengan binatang ternak, menganggap pada kedua barang ini dapat dimunginkan adanya cacat. Sedangkan yang menyerupakan emas dan perak dengan biji-bijian, maka akan mengatakan tidak adanya cacat pada kedua benda ini.

Masalah ketiga: Satu jenis barang tambang apakah bisa digabungkan dengan jenis lainnya (dalam zakat)

Masalah ketiga adalah: apakah emas bisa digabungkan dengan perak dalam zakat?

1. Pendapat Malik, Abu Hanifah, dan beberapa ulama lain menyatakan bahwa dirham bisa digabungkan dengan dinar, dan jika telah mencapai satu *nishab* dari gabungan tersebut maka wajib dizakati.

2. Sedangkan Syafi'i, Abu At-Tsaur, dan Abu Daud Azh-Zhahiri menegaskan bahwa emas tidak bisa digabungkan kepada perak, dan perak juga tidak bisa digabungkan kepada emas.

Sebab perbedaan pendapat: Beda sudut pandang seputar masalah: jika emas dan perak wajib dizakati karena keberadaannya, berarti tidak boleh digabungkan. Sama halnya dengan sapi dan kambing yang tidak dapat digabungkan. Dan jika kewajiban zakat emas dan perak itu karena nilai ekonominya, berarti boleh digabungkan. Jadi, walau nama dan wujud-nya berbeda, namun dari segi nilainya bisa dikategorikan sama. Inilah yang menjadi pedoman Malik dalam menghitung *nishab* dan kriteria riba.

Ulama yang memperbolehkan penggabungan emas dan perak, berbeda dalam menilai tata caranya:

---

[600] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

1. Malik berpendapat bahwa penggabungan itu dilakukan dengan cara penukaran, yakni dengan cara menjadikan dinar senilai dengan sepuluh dirham. Orang yang memiliki sepuluh dinar dan seratus dirham, dia wajib mengeluarkan zakat dari keduanya, dan boleh juga mengeluarkan zakat dengan salah satu dari keduanya.

2. Sebagian ulama lain mengatakan: dilakukan penggabungan dengan nilai saat mengeluarkan zakat, seperti ketika seseorang memiliki seratus dirham dan sembilan *mitsqal* yang senilai dengan seratus dirham, maka wajib baginya membayar zakat dari keduanya. Dan orang yang memiliki seratus dirham yang semisal dengan sebelas dan sembilan *mitsqal*, maka dia juga diwajibkan membayar zakat dari keduanya. Ulama yang berpendapat demikian adalah Abu Hanifah.

Semisal dengan pendapat ini adalah apa yang dikemukakan oleh Ats-Tsauri, hanya saja dia lebih memperhatikan mana yang lebih utama untuk orang miskin dalam hal penggabungan (nilai atau penukaran tertentu).

Diantara ulama ada yang mengatakan: yang sedikit digabungkan kepada yang lebih banyak, dan yang lebih banyak tidak dapat digabungkan kepada yang lebih sedikit.

3. Ulama lain berpendapat: dinar selamanya dapat digabungkan berdasarkan nilainya, baik saat dinar itu lebih sedikit daripada dirham maupun lebih banyak. Dan dirham tidak dapat digabungkan dengan dinar karena dirham adalah pokok, sedangkan dinar adalah cabang. Dan tidak ada dalil -baik dari hadits maupun *ijma'* ulama- yang menjelaskan tentang zakat dinar kecuali jika telah mencapai nilai empat puluh.

4. Pendapat lain menyatakan: apabila seseorang memiliki satu *nishab* dari keduanya, maka yang sedikit digabungkan kepada yang lebih banyak, dan tidak bisa digabungkan satu sama lain jika belum ada yang mencapai satu *nishab*.

Sebab kerancuan ini adalah karena mereka menjadikan dua jenis yang berbeda dalam timbangan menjadi satu *nishab*. Dan ini tidaklah benar. Pada hakikatnya, upaya ini seperti usaha membuat hukum baru dalam syari'at yang tidak ada contohnya, karena menentukan *nishab* yang sebenarnya bukan *nishab* bagi emas ataupun perak.

Dan mustahil dalam permasalahan seperti ini Allah SWT tidak menjelaskannya hingga menyebabkan adanya perbedaan pendapat. Dan Rasulullah SAW diutus oleh Allah SWT untuk menghilangkan perselisihan ini.

Masalah keempat: Apakah dalam *nishab* disyaratkan adanya satu pemilik harta untuk dizakatkan?

1. Malik dan Abu Hanifah menegaskan bahwa apabila masing-masing pemilik mempunyai bagian satu *nishab,* maka zakatnya harus dikeluarkan oleh masing-masing pemilik. Apabila bagian masing-masing pemilik tidak mencapai satu *nishab,* maka tidak wajib baginya untuk zakat, walaupun seandainya digabungkan jumlah keseluruhannya dapat mencapai satu *nishab.*

2. Sedangkan Syafi'i menyatakan bahwa apabila harta tersebut gabungan lalu mencapai satu *nishab,* maka wajib dizakati. Karena dipandang sebagai harta yang utuh, walaupun pemiliknya lebih dari satu orang.

Sebab perbedaan pendapat: *Ijma'* yang terdapat dalam sabda Rasulullah SAW,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada kewajiban zakat pada emas dan perak yang kurang dari lima 'uqiyyah."[601]

Ukuran ini mungkin untuk dipahami bahwa hukum tersebut berlaku jika pemiliknya seorang, namun bisa juga dipahami jika pemiliknya lebih dari satu. Tetapi yang lebih jelas adalah kemungkinan yang pertama, *wallahu a'lam.*

Sedangkan Syafi'i kelihatannya menyerupakan kerja sama usaha dengan penggabungan harta. Namun hal itu tidaklah tepat.

---

[601] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Masalah kelima: ***Nishab*** **dan kewajiban zakat tambang**

Dalam permasalahan kelima ini dibahas perbedaan pendapat para ulama tentang *nishab* dan kewajiban zakat barang tambang. Malik dan Syafi'i berpendapat adanya *nishab*, tetapi perbedaaan pendapat keduanya terletak pada ketetapan Malik yang menilai tidak mensyaratkan *haul*, sedangkan Syafi'i mensyaratkannya.

Mereka juga tidak berbeda pendapat bahwa yang wajib dikeluarkan adalah dua setengah persen (2,5 %). Adapun Abu Hanifah tidak berpendapat adanya *nishab* ataupun haul, dan yang wajib dikeluarkan untuk zakat adalah seperlima (1/5).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah *rikaz* mencakup barang tambang ataukah tidak. Karena Rasulullah SAW bersabda,

وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ.

"*Zakat rikaz adalah seperlima.*"[602]

Asyhab meriwayatkan dari Malik bahwa barang tambang yang ditemukan tanpa usaha dinamakan *rikaz* dan wajib dikeluarkan zakatnya seperlima (1/5).

Sebab beda pendapat ulama dalam hal ini adalah karena perbedaan mereka dalam hal petunjuk lafadz. Dan ini termasuk salah satu dari sebab beda pendapat secara umum yang pernah kita bahas.

Pasal Kedua: ***Nishab*** **dan Kadar Zakat Unta**

Para ulama telah sepakat bahwa pada tiap-tiap lima sampai dua puluh empat unta dikenakan zakat satu kambing. Pada dua puluh lima sampai tiga puluh lima unta dikenakan satu unta *bintu makhadh*. Jika tidak ada unta *bintu makhadh,* boleh diganti dengan unta *ibnu labun*. Pada tiga puluh enam sampai empat puluh lima unta dikenakan satu unta *bintu labun*. Pada empat puluh enam sampai enam puluh unta dikenakan satu unta *hiqqah*. Pada enam puluh satu sampai tujuh puluh lima unta dikenakan satu *unta jadza'ah*. Pada tujuh puluh enam sampai sembilan

---

[602] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (6912), Muslim (1710), Abu Daud (3085), An-Nasa'i (5/45), Ibnu Majah (2673), serta Ahmad (2/239, 254, 274, 285, 495 dan 501), dari Abu Hurairah RA.

puluh unta dikenakan dua *bintu labun*. Pada sembilan puluh satu sampai seratus dua puluh unta dikenakan dua unta *hiqqah*.

Semua ketentuan ini tercantum di dalam ajaran zakat yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW dan dilaksanakan oleh khalifah Abu Bakar dan Umar RA sesudah beliau SAW wafat.

Kemudian para ulama berselisih pendapat mengenai beberapa persoalan. Antara lain:

Masalah pertama: Jika jumlah unta lebih dari seratus dua puluh ekor

Para ulama berbeda pendapat mengenai hal ini.

1. Malik berpendapat bahwa apabila jumlah unta mencapai lebih dari seratus dua puluh ekor, maka petugas zakat boleh memilih jenis unta yang disukainya, boleh mengambil tiga ekor unta *bintu labun* atau mengambil dua ekor unta *hiqqah*. Sehingga jika jumlahnya mencapai seratus tiga puluh ekor, maka dikenakan seekor unta *hiqqah* dan dua ekor unta *bintu labun*.

2. Ibnu Al Qasim berkata: petugas zakat mengambil tiga *bintu labun* tanpa memilih. Ketika telah mencapai seratus delapan puluh ekor, maka zakatnya satu *hiqqah* dan dua *bintu labun*, pendapat ini juga dipegang oleh Syafi'i.

3. Abdul Malik bin Al Majisyun yang merupakan salah seorang pengikut Malik berpendapat bahwa petugas zakat mengambil dua unta *hiqqah* saja tanpa memberikan pilihan hingga unta yang ada mencapai jumlah seratus tiga puluh ekor.

4. Para ulama Kufah (Abu Hanifah, para pengikutnya dan Ats-Tsauri) berpendapat bahwa jika jumlah unta lebih dari seratus dua puluh ekor, maka ketentuannya kembali kepada semula. Artinya, pada tiap-tiap lima ekor unta dikenakan seekor kambing. Jika jumlah unta mencapai seratus dua puluh lima ekor, maka dikenakan dua ekor unta *hiqqah* dan seekor kambing. Dua ekor unta *hiqqah* sebagai zakat bagi seratus dua puluh ekor unta, dan satu kambing untuk lima ekor unta. Jika jumlahnya mencapai seratus tiga puluh unta, maka zakatnya dua unta *hiqqah* dan dua kambing. Jika jumlahnya mencapai seratus tiga puluh lima, maka zakatnya dua unta *hiqqah* dan tiga kambing. Jika mencapai seratus empat

puluh unta, maka zakatnya dua ekor unta *hiqqah* dan empat kambing. Jika mencapai seratus empat puluh lima unta, maka zakatnya dua unta *hiqqah* dan satu unta *bintu makhadh,* yakni dua unta *hiqqah* sebagai zakat seratus dua puluh unta, dan satu *bintu makhadh* untuk dua puluh lima unta, yakni seperti ketentuan semula. Jika mencapai seratus lima puluh unta, maka zakatnya tiga ekor unta *hiqqah.* Jika lebih dari seratus lima puluh unta, maka dikembalikan kepada ketentuan semula, hingga apabila jumlahnya telah mencapai dua ratus unta, maka zakatnya empat unta *hiqqah.* Kemudian kembali lagi kepada ketentuan semula.

4. Adapun selain ulama Kufah sependapat bahwa jika terdapat lebih dari seratus tiga puluh unta, maka tiap-tiap empat puluh unta dikenakan zakat satu unta *bintu labun,* dan pada tiap-tiap lima puluh unta dikenakan satu unta *hiqqah.*

Perbedaan pendapat mengenai kembali atau tidaknya kepada ketentuan semula disebabkan terdapatnya aneka hadits dalam masalah ini. Saat menggariskan tentang ketentuan zakat, Nabi SAW bersabda,

فَمَا زَادَ عَلَى عِشْرِيْنَ وَمِئَةٍ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِيْنَ بِنْتُ لَبُوْنٍ، وَفِي كُلِّ خَمْسِيْنَ حِقَّةٌ.

"Adapun jika lebih dari seratus dua puluh ekor, maka pada tiap-tiap empat puluh ekor dikenakan seekor unta bintu labun. Dan pada tiap-tiap lima puluh ekor dikenakan seekor unta hiqqah."[603]

Akan tetapi menurut riwayat dari Abu Bakar bin 'Amru bin Hazm, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW bahwa beliau SAW menuliskan ketentuan zakat, diantaranya menyebutkan:

إِذَا زَادَتِ الإِبِلُ عَلَى مِئَةٍ وَعِشْرِيْنَ اسْتُؤْنِفَتِ الْفَرِيْضَةُ.

"Jika unta lebih dari seratus dua puluh ekor, maka zakat dimulai lagi (dengan memakai ketentuan semula)."[604]

---

[603] Redaksi ini adalah penggalan dari surat Abu Bakar Ash-Shiddiq RA kepada Anas bin Malik RA tatkala mempercayakannya untuk menjadi Gubernur di Yaman. (HR. Al Bukhari [1448, 1450, 1451, 1453, 1454, 1455, 2487 dan 6988], Abu Daud [1567], An-Nasa`i [5/18], Ibnu Majah [1800], serta Ahmad [1/11]).

[604] *Mursal.* HR. Abu Daud dalam *Marasil.* Al Baihaqi berkata, "Ini adalah hadits *munqati'* (terputus sanadnya)."

Jumhur ulama lebih menguatkan hadits pertama, karena lebih *shahih*. Sedangkan ulama Kufah yang lebih menguatkan hadits 'Amru bin Hazm -karena hadits terakhir ini menurut mereka berasal dari perkataan Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Mas'ud RA- berpendapat bahwa ketentuan seperti itu tidak terjadi kecuali hanya berdasarkan *tauqif* (ketetapan syari'at), karena hal seperti itu tidak mungkin berdasarkan *qiyas*.

Adapun perbedaan pendapat antara Malik, para pengikutnya, dan Syafi'i tentang jumlah yang lebih dari seratus dua puluh sampai seratus tiga puluh ekor, disebabkan karena tambahan tersebut tidak mencapai hitungan empat puluhan atau lima puluhan ekor.

Bagi ulama yang memegangi adanya bilangan pecahan antara seratus dua puluh hingga genapnya hitungan, maka mereka mengatakan bahwa pada bilangan yang lebih dari pengertian hadits yang *shahih*, tidak ada kewajiban zakat. Kecuali jika telah mencapai seratus tiga puluh ekor, ini adalah berdasarkan pengertian hadits.

Alasan Syafi'i dan Ibnu Al Qasim yang menyatakan bahwa pada seratus tiga puluh unta itu dikenakan zakat tiga ekor unta *bintu labun*, adalah karena adanya riwayat dari Ibnu Syihab yang menyebutkan tentang ketentuan zakat yang dinyatakan Nabi SAW,

أَنَّهَا إِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ وَمِئَةً فَفِيْهَا ثَلاَثُ بَنَاتِ لَبُوْنٍ، فَإِذَ بَلَغَتْ ثَلاَثِيْنَ وَمِئَةً فَفِيْهَا بِنْتَا لَبُوْنٍ وَحِقَّةٌ.

"Apabila jumlah unta telah mencapai seratus dua puluh seekor, maka dikenakan tiga ekor unta bintu labun, dan jika telah mencapai seratus tiga puluh unta, maka dikenakan dua ekor unta bintu labun dan seekor unta hiqqah."[605]

Perbedaan pendapat antara Ibnu Al Majisyun dengan Ibnu Al Qasim disebabkan adanya pertentangan antara *zhahir* hadits yang *shahih* dengan tafsiran yang terkandung di dalam hadits itu sendiri. Ibnu Al Majisyun lebih menguatkan *zhahir* hadits, karena ke-*shahih*-annya

---

[605] *Shahih*. HR. Abu Daud (1570), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (4/375), Ad-Daruquthni (2/116), Al Baihaqi (4/90), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

disepakati. Sedang Ibnu Al Qasim dan Syafi'i mengartikan ketentuan *mujmal* kepada ketentuan yang terinci dan diberi penafsiran.

Tentang pilihan yang diberikan Malik kepada petugas zakat, sepertinya dia hendak menggabungkan antara kedua hadits tersebut. *Wallahu a'lam.*

Masalah kedua: Jika tidak ada jenis binatang yang telah ditentukan untuk dizakatkan

Apabila jenis binatang yang telah ditentukan umurnya tidak ada, dan pemberi zakat mempunyai unta yang lebih tua atau lebih muda umurnya, maka:

1. Malik berpendapat bahwa pemberi zakat harus membeli unta seumur yang telah ditentukan.

2. Ulama lainnya berpendapat bahwa pemberi zakat harus memberi unta dengan umur yang ada, dan memberikan tambahan dua puluh dirham atau dua ekor kambing jika unta yang dimilikinya lebih muda umurnya. Tetapi jika unta yang diberikannya lebih tua umurnya, maka petugas zakatlah yang memberikan dua puluh dirham atau dua ekor kambing kepada pemberi zakat.

Ketentuan ini ditetapkan dalam aturan ketentuan zakat Nabi SAW. Oleh karena itu, tidak perlu diperselisihkan lagi.

Agaknya, hadits ini belum sampai kepada Malik. Dan dengan hadits ini pula yang melandasi pendapat Syafi'i dan Abu Tsaur.

3. Abu Hanifah berpendapat bahwa yang diwajibkan bagi pemberi zakat dalam mengeluarkan zakat adalah berupa harga yang sesuai dengan aslinya.

4. Ulama lain berpendapat bahwa pemberi zakat harus memberikan unta yang sesuai dengan umur yang ada, ditambah dengan harganya.

Masalah ketiga: Apakah ada kewajiban zakat pada unta-unta yang masih kecil?

Apakah terhadap anak-anak unta dikenakan zakat? Jika dikenakan, berapakah kadar zakatnya?

1. Segolongan ulama berpendapat bahwa anak-anak unta dikenakan zakat.

2. Sedangkan segolongan lainnya berpendapat tidak dikenakan zakat.

Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh persoalan, apakah sebutan "unta" itu juga meliputi anak-anak unta ataukah tidak.

Ulama yang tidak mewajibkan zakat bagi anak-anak unta antara lain Abu Hanifah dan sebagian ulama Kufah. Mereka ber-*hujjah* dengan hadits yang diriwayatkan dari Suwaid bin Ghaflah, dia berkata, "Petugas zakat utusan Nabi SAW datang kepada kami, maka aku pun mendatanginya dan mendengar dia berkata, 'Aku dipesankan untuk tidak mengambil unta yang masih menyusu, tidak mengumpulkan unta yang terpisah, dan tidak memisah-misahkan unta yang terkumpul'." Suwaid berkata, "Lalu ada seorang lelaki datang kepada pengumpul zakat tersebut dengan membawa unta yang besar punuknya (sudah tua), dan si pengumpul zakat itupun menolak untuk mengambilnya."[606]

Di antara ulama yang mewajibkan zakat bagi anak-anak unta ada yang berpendapat bahwa wajib zakat harus memberi unta yang sudah ditentukan. Dan ada pula yang berpendapat agar petugas zakat mengambil dari anak-anak unta itu sendiri, dan inilah yang lebih tepat.

Perbedaan pendapat yang sama juga terdapat dalam hal anak-anak sapi dan kambing.

Pasal ketiga: *Nishab* dan Kadar Wajib Zakat Sapi

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa pada tiga puluh ekor sapi dikenakan zakat seekor *tabi'* (anak sapi yang berumur satu tahun) dan pada empat puluh ekor sapi dikenakan seekor *musinnah* (sapi betina yang sudah berumur dua tahun).

---

[606] *Hasan.* HR. Abu Daud (1579 dan 1580), An-Nasa'i (5/29) dan dalam *Al Kubra* (2237), Ibnu Majah (1801), Ahmad (4/315), Ad-Darimi (1/467), Ad-Daruquthni (2/104 dan 105), Abu Ja'd (2144), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (7/6473 dan 6474), Al Baihaqi (4/101 dan 106), serta dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

2. Segolongan ulama berpendapat bahwa pada tiap-tiap sepuluh ekor sapi dikenakan seekor kambing. Dan ketika sampai tiga puluh ekor, maka dikenakan zakat seekor *tabi'*.

3. Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa apabila jumlah sapi mencapai dua puluh lima ekor, maka dikenakan zakat seekor sapi, dan jika telah mencapai tujuh puluh lima ekor, maka dikenakan dua ekor sapi. Jika lebih dari tujuh puluh lima ekor hingga seratus dua puluh ekor, maka pada tiap-tiap empat puluh ekor dikenakan seekor sapi. Pendapat ini diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab.

Para ulama berbagai negeri berselisih pendapat mengenai zakat bagi sapi yang telah berjumlah antara empat puluh hingga enam puluh ekor. Malik, Syafi'i, Ahmad, Ats-Tsauri dan segolongan ulama berpendapat bahwa pada kelebihan dari empat puluh hingga enam puluh ekor tidak dikenakan apa pun. Jika telah mencapai enam puluh ekor, maka dikenakan dua ekor *tabi'*, dan ketika mencapai tujuh puluh ekor, maka dikenakan seekor *musinnah* dan seekor *tabi'*. Jika telah mencapai delapan puluh ekor, maka dikenakan dua ekor *musinnah*, dan ketika mencapai sembilan puluh ekor, maka dikenakan tiga ekor *tabi'*. Jika telah mencapai seratus ekor, maka dikenakan dua ekor *tabi'* dan seekor *musinnah*. Begitulah hitungan selanjutnya untuk tiap-tiap tambahan tiga puluh ekor sapi yang dikenakan seekor *tabi'* dan pada tiap-tiap empat puluh ekor sapi dikenakan seekor *musinnah*.

Perbedaan pendapat ulama seputar *nishab* ini karena hadits Mu'adz RA tidak disepakati ke-*shahih*-annya. Oleh karena itu, hadits tersebut tidak diriwayatkan oleh *Syaikhani* (Al Bukhari dan Muslim).[607]

Perbedaan pendapat di kalangan ulama berbagai negeri berkenaan dengan pecahan bilangan sapi disebabkan karena dalam hadits Mu'adz tersebut disebutkan bahwa dia tidak dapat memutuskan tentang pecahan tersebut, lalu dia berkata, "...sehingga aku tanyakan hal itu kepada Rasulullah SAW." Tetapi ketika dia sampai kepada Rasulullah, ternyata

---

[607] Dari Mu'adz bin Jabal RA, dia berkata, "Rasulullah SAW pernah mengutusku ke Yaman. Beliau memerintahkanku untuk mengambil dari setiap empat puluh ekor sapi zakatnya seekor *musinnah*, dan dari tiap-tiap tiga puluh ekor satu *tabi'* jantan atau *tabi'ah* betina." (HR. Abu Daud [1578], At-Tirmidzi [623], An-Nasa`i [5/25 dan 26], Ibnu Majah [1807], Ahmad [5/230], Abdurrazzaq [6841], Ath-Thayalisi [567], Ad-Darimi [1/382], Ad-Daruquthni [2/102], Al Baihaqi [4/98, 9/193]. Al Albani berkata dalam *Shahih An-Nasa`i, "Hasan Shahih."*)

beliau SAW telah wafat. Karena dalam masalah tersebut tidak terdapat *nash*, maka pengambilan hukumnya adalah melalui *qiyas*.

Bagi ulama yang meng-*qiyas*-kan sapi dengan unta dan kambing, maka mereka tidak berpendapat adanya zakat pada pecahan. Sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa pada dasarnya dalam pecahan dikenakan zakat, selain jika terdapat pengecualian dari sebuah dalil, maka mereka menilai bahwa bagi sapi tidaklah ada pecahan. Karena di sini tidak terdapat dalil, baik dari *ijma'* maupun lainnya.

Pasal keempat: *Nishab* dan Kadar Wajib Zakat pada Kambing

Jumhur ulama sependapat bahwa kambing gembala jika telah mencapai jumlah empat puluh hingga seratus dua puluh ekor, maka zakatnya adalah seekor kambing. Dan dari seratus dua puluh hingga dua ratus ekor zakatnya dua ekor kambing, dari dua ratus hingga tiga ratus zakatnya tiga ekor kambing. Lalu jika telah lebih dari tiga ratus ekor, maka pada tiap seratus ekor dikenakan zakat seekor kambing.

Ketentuan ini menjadi pedoman *jumhur* ulama, kecuali Al Hasan bin Shalih yang berpendapat bahwa jika jumlah kambing ada tiga ratus satu ekor, maka zakatnya empat ekor kambing. Dan jika jumlahnya mencapai empat ratus satu ekor, maka zakatnya lima ekor kambing. Pendapat ini diriwayatkan dari Manshur, dari Ibrahim.

Hadits-hadits *shahih* tersebut termaktub dalam ketentuan zakat dari Nabi SAW yang telah menjadi landasan pendapat jumhur ulama.

Para ulama juga sependapat untuk menggabungkan kambing kacangan dengan kambing kibas (domba). Tetapi mereka berselisih pendapat tentang jenis kambing manakah yang harus diambil oleh petugas zakat:

1. Malik berpendapat bahwa petugas zakat dapat mengambil dari jenis kambing yang terbanyak bilangannya. Jika sama banyaknya, maka petugas zakat boleh memilih.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa apabila kambing-kambing tersebut berbeda jenisnya, maka petugas zakat boleh memilih.

3. Sedangkan Syafi'i berpendapat bahwa petugas zakat boleh mengambil yang pertengahan dari aneka jenis kambing yang ada,

berdasarkan perkataan Umar RA, "Kami perhitungkan sebagai milik mereka anak-anak kambing yang dibawa oleh penggembala. Kami tidak mengambil anak-anak kambing tersebut, tidak pula kambing yang suka makan, atau kambing yang baru beranak, atau kambing yang hendak beranak, atau kambing jantan. Kami hanya mengambil kambing muda *(jadza'ah)* dan kambing yang telah tanggal kedua gigi surinya *(tsaniyyah)*. Itulah dasar pertengahan antara harta pilihan dengan harta yang sedang."

Segolongan ulama berbagai negeri juga sependapat untuk tidak mengambil kambing jantan, kambing tua, dan kambing yang buta sebelah matanya sebagai zakat, karena hal ini telah disebutkan dalam ketentuan zakat Nabi SAW. Kecuali jika petugas zakat memandang bahwa kambing-kambing tersebut lebih baik untuk dimanfaatkan bagi orang miskin.

Para ulama berselisih pendapat mengenai kambing buta dan kambing yang berpenyakit, apakah kambing-kambing tersebut diperhitungkan zakatnya kepada pemiliknya ataukah tidak:

1. Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa kambing-kambing tersebut diperhitungkan.

2. Sedangkan Abu Hanifah menilai tidak diperhitungkan.

Perbedaan pendapat dalam masalah ini disebabkan oleh persoalan: apakah kemutlakan sebutan kambing (dalam hadits) mencakup kambing-kambing yang sehat dan yang berpenyakit, ataukah tidak.

Dari persoalan ini, para ulama juga berselisih pendapat mengenai anak-anak kambing, apakah diperhitungkan bersama induknya sehingga bisa memenuhi satu *nishab*, dan jika anak-anak kambing itu tidak diperhitungkan maka jumlah yang ada tidak mencapai *nishab*.

1. Malik berpendapat agar anak-anak kambing tersebut diperhitungkan.

2. Sedangkan Syafi'i, Abu Hanifah, dan Abu Tsaur berpendapat tidak diperhitungkan, kecuali jika induk-induknya sendiri telah mencapai *nishab*.

Perbedaan pendapat ini disebabkan karena adanya berbagai kemungkinan penafsiran dari perkataan Umar RA yang memerintahkan untuk memperhitungkan anak-anak kambing, tetapi tidak boleh

mengambilnya. Segolongan ulama memahami dari hadits tersebut bahwa hanya induk-induknya saja yang dihitung sebagai *nishab.* Sedangkan ulama lainnya memahami bahwa perintah tersebut bersifat mutlak.

Kami menduga bahwa ulama dari kalangan madzhab Daud Azh-Zhahiri tidak mewajibkan sesuatu pun pada anak-anak kambing, dan tidak pula memperhitungkannya dalam wajib zakat walaupun induk-induknya telah mencapai jumlah satu *nishab.* Karena menurut mereka, secara jenis, anak-anak kambing ini tidak tercakup kategori untuk diperhitungkan.

Kebanyakan ulama berpendapat bahwa percampuran harta berpengaruh terhadap kadar zakat. Tetapi kemudian mereka berselisih pendapat apakah percampuran tersebut berpengaruh pada kadar *nishab* ataukah tidak.

1. Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat bahwa percampuran tersebut tidak berpengaruh, baik pada kadar zakat yang wajib maupun pada kadar *nishab.*

2. Malik, Syafi'i, dan kebanyakan ulama berbagai negeri sependapat bahwa para pemilik harta campuran wajib mengeluarkan zakat sebagai seorang pemilik (mengeluarkan hanya satu zakat).

Tetapi kemudian mereka berselisih pendapat tentang dua persoalan:

a. Tentang *nishab* pada pemilik harta campuran, apakah dianggap sebagai *nishab* pemilik yang satu, baik saat masing-masing orang memiliki satu *nishab* atau tidak. Ataukah juga masing-masing orang harus mengeluarkan zakatnya sendiri jika setiap orang memiliki satu *nishab.*

b. Tentang sifat percampuran yang mempunyai pengaruh.

Perbedaan pendapat ulama mengenai persoalan pengaruh percampuran hak-hak pemilikan harta terhadap *nishab* dan kadar zakat, disebabkan karena silang pendapat mereka tentang pengertian sabda Nabi SAW tentang ketentuan zakat,

لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ، وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيْطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ.

"Harta yang terpisah tidak boleh dikumpulkan dan harta yang terkumpul tidak boleh dipisahkan, karena khawatir terkena zakat. Dan harta milik bersama dari dua orang harus ditanggung zakatnya secara seimbang."[608]

Masing-masing dari kedua golongan ulama ini menempatkan pengertian hadits tersebut kepada keyakinannya masing-masing. Itu terjadi karena para ulama berpendapat bahwa percampuran berpengaruh kepada *nishab* dan kadar zakat, atau pula berpengaruh kepada kadar zakat saja. Mereka mengatakan bahwa sabda Nabi SAW, *"Dan harta milik bersama dari dua orang harus ditanggung zakatnya secara seimbang,"* dan sabda beliau SAW, *"Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul,"* dengan jelas menunjukkan bahwa harta milik bersama dua orang itu layaknya hanya seperti milik seorang. Dan hadits tersebut juga membatasi sabda Nabi SAW lainnya,

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ ذَوْدٍ مِنَ الإِبِلِ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada sedekah (zakat) pada unta yang kurang dari lima ekor,"[609]

Batasan ini berlaku baik bagi kadar zakat yang diwajibkan (seperti yang diyakini oleh Malik dan para pengikutnya), maupun pada zakat dan *nishab* bersama-sama (seperti yang dipandang oleh Syafi'i dan para pengikutnya).

Sedangkan bagi ulama yang tidak meyakini adanya pengaruh percampuran hak milik, mereka mengatakan bahwa dua orang pemilik bersama *(syarikain)* kadang dikatakan sebagai pemilik campuran *(khalithain)*. Karena ada kemungkinan maksud sabda Nabi SAW, *"Tidak dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul,"*[610] adalah larangan bagi petugas zakat untuk memecah harta milik seseorang sedemikian rupa, sehingga menyebabkan zakatnya menjadi banyak. Seperti ketika seseorang mempunyai seratus dua puluh ekor kambing, kemudian dipecah menjadi tiga bagian, masing-masing empat puluh ekor kambing, hingga kemudian zakatnya pun menjadi tiga

---

608 *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.
609 *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.
610 *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

ekor kambing. Atau juga digabungkannya harta milik seseorang kepada pemilik orang lain yang dengannya dapat diperoleh zakat yang lebih banyak.

Mereka mengatakan: jika berbagai kemungkinan ini terdapat di dalam hadits tersebut, maka hadits ini tidak boleh dipakai untuk membatasi aturan-aturan pokok yang kuat dan telah disepakati, berupa *nishab* dan kadar zakat yang dianggap sebagai milik satu orang.

Sedangkan bagi ulama yang meyakini adanya pengaruh percampuran, mereka mengatakan bahwa kata percampuran *(khalthah)* itu lebih tepat dipakai dalam arti campuran itu sendiri, daripada jika dipakai dalam arti perkongsian *(syirkah)*. Jika demikian halnya, maka sabda Nabi SAW tersebut menunjukkan bahwa zakat yang menjadi tanggungan keduanya sama dengan zakat satu orang. Di samping itu, sabda Nabi SAW tersebut juga menunjukkan bahwa dua orang pemilik harta campuran bukanlah pemilik dalam perkongsiannya. Karena dalam perkongsian tidak mungkin tergambar adanya tanggungan bersama antara keduanya, sebab zakat diambil dari harta perkongsian.

Oleh karenanya, bagi ulama yang membatasi pengertian ini, mereka tidak meng-*qiyas*-kan *nishab*. Mereka mengatakan bahwa kedua orang pemilik harta campuran hanya mengeluarkan zakat sebagai perorangan. Artinya, masing-masing mengeluarkan zakatnya sendiri jika masing-masing dari keduanya mempunyai satu *nishab*.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa hukum *nishab* itu mengikuti hukum zakat, mereka mengatakan bahwa *nishab* kedua orang itu adalah *nishab* perorangan, sebagaimana zakat keduanya yang berlaku bagi perorangan. Jadi, masing-masing golongan ulama menempatkan sabda Nabi SAW, *"Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah, dan tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul,"* menurut pendapat mereka masing-masing.

1. Malik berpendapat: Pengertian sabda Nabi SAW, *"Tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul,"* adalah bahwa jika masing-masing dari kedua pemilik harta campuran itu mempunyai seratus ekor kambing, maka atas keduanya dikenakan zakat tiga ekor kambing. Tetapi jika keduanya dipisahkan, maka masing-masing dari keduanya dikenakan zakat seekor kambing.

Sedangkan pengertian dari hadits, "*Tidak boleh dikumpulkan harta yang terpisah,*" adalah seperti jika ada tiga orang yang masing-masing mempunyai empat puluh ekor kambing, berarti mereka dikenakan zakat seekor kambing.

Jadi, menurut pendapat Malik, larangan tersebut hanya ditujukan kepada para pemilik harta campuran yang masing-masing mempunyai harta yang telah mencapai satu *nishab*.

2. Syafi'i berpendapat bahwa pengertian dari hadits, "*Tidak boleh dipisahkan harta yang terkumpul,*" adalah seperti ketika dua orang yang bersama-sama memiliki empat puluh ekor kambing, dan jika kambing mereka berdua dipisahkan maka tidak ada kewajiban zakat atas keduanya. Syafi'i berpendapat bahwa *nishab* para pemilik harta campuran ini adalah seperti *nishab* zakat milik perorangan.

Para ulama yang meyakini adanya pengaruh harta campuran, berselisih pendapat mengenai jenis harta campuran yang berpengaruh terhadap zakat.

1. Syafi'i berpendapat bahwa syarat adanya percampuran adalah bercampurnya hewan-hewan ternak kedua pemilik, berkandang sama, susunya diperah bersama, digembalakan bersama, dan diberi minum bersama, kambing pejantannya pun merupakan milik campuran keduanya. Syafi'i tidak membedakan antara percampuran *(khilthah)* dengan perkongsian *(syirkah)*. Karena itu, dia memperhitungkan terpenuhinya satu *nishab* pada masing-masing dari kedua pemilik tersebut.

2. Sedangkan Malik berpendapat bahwa yang disebut dengan hewan ternak campuran adalah jika tempat minum, tempat mandi, kandang, penggembala, dan pejantannya diusahakan bersama. Kemudian para pengikut Malik berselisih pendapat tentang keharusan terpenuhinya sebagian atau seluruh persyaratan tersebut agar dapat dikategorikan sebagai percampuran.

Perbedaan pendapat ini disebabkan adanya banyak makna dari kata *khalthah* (campuran). Itulah sebabnya segolongan ulama tidak mengakui adanya pengaruh campuran terhadap zakat. Pendapat ini diyakini oleh Abu Muhammad bin Hazm Al Andalusi.

Pasal kelima: Nishab dan Kadar yang Wajib Dikeluarkan pada Zakat Biji-bijian dan Buah-buahan

Para ulama sepakat bahwa kadar zakat yang wajib pada biji-bijian adalah sepuluh persen (10 %) untuk tanaman yang mendapat pengairan dari langit (tadah hujan), dan lima persen (5 %) untuk tanaman yang disirami dengan alat, karena ketentuan ini sudah jelas disebutkan dalam hadits *shahih*.

Mengenai keharusan adanya *nishab* pada produksi pertanian, para ulama masih memperselisihkannya. Jumhur mengharuskan adanya *nishab* pada harta-harta tersebut, yakni sebanyak lima *wasaq*. Satu *wasaq* adalah sama dengan enam puluh *sha'* berdasarkan *ijma'*. Satu *sha'* sama dengan empat *mud* Nabi SAW.

1. Jumhur ulama mengatakan bahwa satu *mud* sama dengan satu sepertiga (1 1/3) kati lebih sedikit dengan kati Baghdad. Ukuran ini dipegang oleh Abu Yusuf, ketika Malik membantah pendapat ulama Irak karena ukuran tersebut dikuatkan oleh ulama Madinah.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa satu *mud* sama dengan dua kati. Dan satu *sha'* sama dengan delapan kati. Kemudian dia berpendapat bahwa tidak ada *nishab* pada biji-bijian dan buah-buahan.

Perbedaan pendapat ini disebabkan karena adanya pertentangan antara ketentuan umum dengan ketentuan khusus. Ketentuan umum tersebut adalah sabda Nabi SAW,

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ، وَفِيْمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ.

"Tanaman yang menggunakan pengairan alami (tadah hujan), zakatnya adalah sepuluh persen, dan pada tanaman yang disirami dengan alat bantu, zakatnya adalah lima persen."[611]

Sedang ketentuan khusus adalah sabda Nabi SAW,

لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ.

"Tidak ada sedekah (zakat) pada hasil bumi yang kurang dari lima wasaq."[612]

---

[611] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.
[612] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Kedua hadits ini *shahih.* Bagi ulama yang berpendapat bahwa ketentuan khusus harus ditegakkan di atas ketentuan umum, maka mereka mengharuskan adanya *nishab.* Dan inilah pendapat yang *masyhur.*

Sedang bagi ulama yang berpendapat bahwa ketentuan umum dan khusus itu saling bertentangan, jika tidak diketahui mana yang didahulukan dan mana yang dikesampingkan. Sementara ketentuan khusus kadang dibatalkan oleh ketentuan umum, dan ketentuan umum pun dapat dibatalkan oleh ketentuan khusus. Karena semua yang harus diamalkan dapat pula dibatalkan, sedangkan pembatalan dapat terjadi pada sebagian dan dapat pula pada keseluruhan. Maka bagi ulama yang lebih menguatkan ketentuan umum akan mengatakan bahwa hasil bumi itu tidak ada ketentuan *nishab*-nya.

Namun, pendapat jumhur ulama yang mengedepankan ketentuan khusus dari ketentuan umum menilai bahwa pada kedua masalah di atas terdapat sesuatu yang saling bertentangan. Ini terjadi karena ketentuan umum dalam masalah tersebut diambil berdasarkan pengertian lahirnya. Sedangkan ketentuan khusus bagi masalah tersebut sudah merupakan *nash* (ketegasan).

Renungkanlah, karena inilah yang menyebabkan terjadinya kesamaran pendapat jumhur ulama yang mengatakan bahwa ketentuan umum harus didahulukan dari ketentuan khusus. Karena pertentangan antara keduanya dapat terjadi jika ketentuan khusus berkaitan dengan ketentuan umum, dan ketentuan khusus pun akan menjadi pengecualian.

Dan alasan Abu Hanifah yang menyatakan tidak adanya *nishab* berdasarkan ketentuan umum ini, adalah alasan lemah. Karena hadits yang berisi tentang ketentuan umum di atas dikeluarkan sebagai penjelasan tentang kadar zakat yang wajib.

Kemudian ulama berselisih pendapat mengenai *nishab* dalam tiga persoalan:

1. Penggabungan beberapa jenis biji-bijian kepada lainnya untuk mencukupkan *nishab.*

2. Bolehnya memperkirakan *nishab* pada anggur dan kurma dengan menggunakan taksiran.

3. Buah-buahan atau tanaman yang dimakan oleh seseorang sebelum tiba masa panen dan memetik apakah dapat dimasukkan dalam perhitungan *nishab* ataukah tidak.

Masalah pertama: Penggabungan Biji-Bijian dan Buah-Buahan

Para ulama sepakat bahwa satu jenis biji-bijian atau buah-buahan yang berkualitas baik boleh digabungkan dengan yang kualitasnya rendah, kemudian zakatnya diambil dari keseluruhannya berdasarkan perimbangan kadar masing-masing (dari yang berkualitas baik dan yang berkualitas rendah). Apabila buah-buahan terdiri dari beberapa macam, maka diambil dari jenis pertengahannya.

Namun mereka berbeda pendapat mengenai penggabungan antar biji-bijian *qathani*, dan penggabungan *hinthah, sya'ir* dan *sult* (jenis-jenis gandum).

1. Malik berpendapat bahwa biji-bijian *qathani* semuanya adalah satu jenis, demikian pula dengan *hinthah, sya'ir* dan *sult*.

2. Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, dan segolongan ulama berpendapat bahwa biji-bijian *qathani* terdiri dari beberapa jenis, menurut nama dan jenisnya masing-masing yang tidak boleh digabungkan dengan lainnya dalam perhitungan *nishab*. Demikian pula *hinthah, sya'ir* dan *sult* yang menurut mereka ada tiga jenis dan tidak boleh digabungkan satu dengan lainnya untuk mencukupi *nishab*.

Sebab perbedaan pendapat: Karena persoalan apakah yang harus diperhatikan berupa penggolongan jenis kesamaan nama ataukah kesamaan manfaat.

Bagi ulama yang berpendapat dengan kesatuan nama, mereka mengatakan bahwa selama namanya berbeda, maka berbeda pula jenisnya. Sedangkan bagi ulama yang berpendapat dengan kesatuan manfaat mereka mengatakan bahwa selama manfaatnya sama, maka sam pula jenisnya, meski berbeda nama.

Jadi, masing-masing golongan ulama bermaksud menetapkan kaidahnya berdasarkan penelitian syari'at. Dan masing-masing golongan menguatkan pendapatnya dengan pertimbangan ketentuan syari'at tentang nama-nama, sedang yang lain dengan pertimbangan ketentuan syari'at dalam segi manfaat.

Agaknya, kesaksian syari'at terhadap nama-nama dalam masalah zakat lebih banyak, dibandingkan dengan kesaksiannya terhadap manfaat, meski keduanya sama-sama diterima dalam ketentuan syari'at.

Masalah kedua: Menghitung *nishab* dengan taksiran

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa penghitungan *nishab* didasari oleh taksiran, dan bukan dengan takaran. Ini dibolehkan untuk kurma dan anggur yang nampak baik, namun dengan catatan si pemilik harus mencicipinya terlebih dahulu sebelum benar-benar masak.

2. Daud Azh-Zhahiri berpendapat bahwa penghitungan dengan taksiran hanya boleh dilakukan pada kurma.

3. Abu Hanifah dan kedua pengikutnya berpendapat bahwa penghitungan dengan taksiran tidak boleh, dan pemilik harta (buah) harus mengeluarkan sepersepuluh (1/10) dari perolehannya, baik lebih maupun kurang dari taksiran.

Sebab perbedaan pendapat: Beda pendapat ulama seputar bolehnya penghitungan *nishab* dengan taksiran disebabkan adanya pertentangan antara dalil-dalil yang berkenaan dengan masalah tersebut.

Hadits yang berkenaan dengan masalah ini dan dipegangi oleh jumhur ulama adalah: "Bahwa Rasulullah SAW pernah mengutus Abdullah bin Ruwahah dan sahabat lainnya ke Khaibar, kemudian dia menaksir buah kurma milik penduduk Khaibar."[613]

Aturan-aturan pokok yang bertentangan dengan hadits tersebut adalah karena taksiran termasuk perkara *muzabanah* yang dilarang. Yakni penjualan buah yang masih ada di pohon dengan buah yang sudah bisa ditakar, atau penjualan kurma basah *(ruthab)* dengan kurma kering (*tamr*) secara *nasi'ah* (yang pembayaran dilakukan kemudian). Sistem jual beli seperti ini (kelebihan dan penundaan) termasuk pangkal riba.

Menurut ulama Kufah, taksiran yang dilakukan terhadap penduduk Khaibar tidak berkaitan dengan urusan zakat —karena mereka memang

---

[613] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1606 dan 3413), Ahmad (6/163), Ishaq bin Ruhawaih dalam *Musnad* (904), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2315), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (2/134), Al Baihaqi (4/123) dari hadits riwayat Aisyah RA, dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

tidak terbebani kewajiban zakat—. Berarti, taksiran itu dimaksudkan untuk mengetahui hasil panen buah-buahan penduduk Khaibar itu saja.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata: Menurut Malik, nampaknya taksiran tersebut dilakukan berkaitan dengan bagi hasil. Karena ketika Abdullah bin Ruwahah selesai melakukan penaksiran, dia pun berkata, "Jika kalian mau, untukmu bagianmu. Dan jika kamu mau, untukku bagianku." Dan ini biasanya terjadi dalam kasus pembagian hasil produksi, dan bukan benih untuk modal.

Tetapi, jika alasannya didasarkan kepada hadits dari 'Aisyah RA yang diriwayatkan oleh Abu Daud, maka penaksiran dilakukan untuk menetapkan kadar zakat yang wajib mereka bayar. Hadits tersebut adalah: 'Aisyah RA menuturkan tentang Khaibar, "Nabi SAW pernah mengutus Abdullah bin Ruwahah kepada orang-orang Yahudi Khaibar, kemudian melakukan penaksiran atas kurma mereka ketika kurma-kurma itu telah nampak baik sebelum bisa dimakan."

Tentang penaksiran kurma ini tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Betapapun juga penaksiran tersebut merupakan pengecualian dari berbagai dalil yang ada. Andaikan hadits tersebut benar-benar *shahih* dari Nabi SAW, berarti itu adalah keputusan beliau yang harus dipatuhi kaum muslimin. Namun, suatu hukum yang ditetapkan kepada orang-orang *dzimmi* tidaklah harus berlaku kepada kaum muslimin, kecuali jika terdapat dalil yang menunjukkan kewajibannya. *Wallahu a'lam.*

Sekiranya hadits 'Itab bin Usaid di bawah ini *shahih*, tentu kebolehan penaksiran akan menjadi jelas.

Disebutkan: bahwa Rasuluilah SAW telah memerintahkanku agar menaksir anggur dan mengambil zakatnya dalam bentuk *zabib* (anggur kering), seperti zakat pohon kurma yang diambil dalam bentuk *tamar* (kurma kering)."[614]

---

[614] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1603 dan 1604), An-Nasa'i (5/109), Ibnu Majah (1819), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2316, 2317 dan 2318), Ibnu Hibban (3278 dan 3279), Ad-Daruquthni (2/133), serta Al Baihaqi (4/22).
Al Hafizh berkata dalam *Bulugh Al Maram* (1/123), "Sanadnya *munqathi'* (terputus)." Dan dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Irwa' Al Ghalil* (807).

Akan tetapi, hadits ini memiliki cacat, karena perawinya adalah Sa'id bin Al Musayyab, dan 'Itab tidak pernah mendengar hadits dari Sa'id bin Al Musayyab. Karena itu, Daud Azh-Zhahiri tidak membolehkan penaksiran kurma.

Ulama yang mewajibkan zakat pada buah zaitun juga berselisih pendapat mengenai kebolehan melakukan penaksiran.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam meng-*qiyas*-kannya kepada pohon kurma dan anggur. Semua ulama berpendapat bahwa zakat yang harus dikeluarkan dari kurma adalah kurma yang sudah matang *(tamar),* bukan kurma basah *(ruthab);* dan zakat bagi anggur adalah *zabib* (anggur kering atau kismis), bukan buah anggur.

Begitu pula *bagi* ulama yang memandang wajibnya zakat pada buah zaitun, mereka berpendapat bahwa yang wajib dikeluarkan darinya adalah minyak zaitun, bukan buahnya. Ini karena di-*qiyas*-kan dengan kurma dan *zabib.*

Dalam kaitan ini, Malik berpendapat, "Pada anggur yang tidak bisa dibuat *zabib,* dan pada buah zaitun yang tidak bisa diperas, kami menilai zakatnya diambil dari benihnya (biji)."

Masalah ketiga: Buah atau tanaman yang dimakan sebelum datang masa panen

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa buah atau tanaman yang dimakan oleh pemiliknya sebelum datang masa panen diperhitungkan pula dalam *nishab.*

2. Sedangkan Syafi'i berpendapat tidak diperhitungkan, dan penaksir (petugas zakat) membiarkan apa yang telah dimakan oleh pemilik dan keluarganya.

Perbedaan pendapat ini disebabkan karena adanya kontradiksi antara hadits, Al Qur`an, dan *qiyas.* Hadits tersebut adalah apa yang diriwayatkan oleh Sahl bin Abu Haitsamah: Bahwa Nabi SAW mengutus

---

Dalam tema ini ada juga hadits yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA, dan dari Jabir yang diriwayatkan oleh Ahmad (3/296 dan 376), serta Al Baihaqi (4/123). Juga diriwayatkan dari Ibnu Umar yang dinukil oleh Ahmad (2/24).

Abu Haitsamah untuk melakukan penaksiran, maka datanglah seseorang dan berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Abu Haitsamah telah melebihkan (sisa zakat) kepadaku." Maka Rasulullah SAW bersabda kepada Abu Haitsamah, *"Anak pamanmu mengatakan bahwa kamu telah melebihkan (sisa zakat) kepadanya."* Abu Haitsamah menjawab, "Wahai Rasulullah, aku telah membiarkan (menyisakan) baginya sekadar untuk dimakan oleh keluarganya dan untuk diberikan kepada orang-orang miskin, serta buah yang dijatuhkan oleh angin." Maka Rasulullah SAW bersabda, *"Anak pamanmu (Abu Haitsamah) telah melebihkan untukmu dan berlaku adil kepadamu."*[615]

Dalam riwayat lain disebutkan, Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا خَرَصْتُمْ فَدَعُوْا الثُّلُثَ، فَإِنْ لَمْ تَدَعُوْا الثُّلُثَ فَدَعُوْا الرُّبُعَ.

"Jika kamu melakukan penaksiran, maka tinggalkanlah sepertiga. Jika kamu tidak meninggalkan sepertiga, maka tinggalkanlah seperempat."[616]

Dalam riwayat dari Jabir RA, Rasulullah SAW bersabda,

خَفِّفُوا فِي الْخَرْصِ، فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَالآكِلَةَ وَالْوَصِيَّةَ وَالْعَامِلَ وَالنَّوَائِبَ وَمَا وَجَبَ فِي الثَّمَرِ مِنَ الْحَقِّ.

"Ringankanlah olehmu dalam melakukan penaksiran, karena pada harta (buah-buahan) itu ada yang jatuh, yang dimakan orang, yang merupakan siasat, yang menjadi hak pekerja, yang tertimpa bencana, dan yang menjadi hak (zakat) atas buah-buahan."[617]

Adapun *nash* Al Qur`an yang bertentangan dengan hadits-hadits tersebut adalah firman Allah SWT,

---

615 *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/134), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (9150), Al Haitsami berkata dalam *Al Mujma'* (3/76), "Di dalam *sanad* hadits ini terdapat Muhammad bin Shadaqah, dia adalah perawi yang *dha'if.*"

616 *Dha'if.* HR. Abu Daud (1605), At-Tirmidzi (643), An-Nasa`i (5/42) dan dalam *Al Kubra* (2270), Ahmad (3/448), 4/2 dan 3), Ad-Darimi (2/351), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2319 dan 2320), Ibnu Al Jarud (352), Ath-Thabrani (6/5626), Al Baihaqi (4/123), serta dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

617 Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah (*Kitab Zakat: Bab ma dzukira fi khirshin-nakhli)* dan Al Baihaqi (4/123).

﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾

"Makanlah buahnya (yang bermacam-macam itu) jika tanaman itu telah berbuah, dan tunaikanlah haknya pada waktu panen." (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Sedangkan *qiyas*-nya adalah bahwa buah-buahan juga termasuk harta. Oleh karena itu, wajib dikenakan zakat seperti halnya harta-harta lainnya.

Demikianlah beberapa persoalan esensial yang terkait dengan kadar zakat yang wajib. Dan zakat yang wajib pada ketiga macam jenis buah-buahan itu tidak diperselisihkan lagi. Apabila zakat tersebut dikeluarkan dari buah-buahan yang ada, maka itu sudah cukup.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang apakah zakat boleh dibayar dengan harganya sebagai ganti dari harta ataukah tidak.

1. Malik dan Syafi'i berpendapat tidak boleh mengeluarkan harga harta zakat sebagai ganti jenis harta zakat yang telah ditentukan.

2. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat boleh mengeluarkan harganya, baik ketika si pemberi zakat mampu mengeluarkan zakat berupa harta maupun tidak.

Perbedaan pendapat ini disebabkan oleh persoalan, apakah zakat merupakan suatu ibadah ataukah merupakan suatu hak bagi orang-orang miskin?

Bagi ulama yang berpendapat bahwa zakat adalah suatu ibadah, beranggapan andai zakat tidak dikeluarkan dari harta zakat yang telah ditentukan, maka itu tidaklah akan mencukupi. Karena apabila suatu ibadah tidak dikerjakan seperti yang telah diperintahkan, maka ibadah tersebut batal.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa zakat merupakan hak orang-orang miskin, maka mereka tidak membedakan antara nilai harta dan harta zakat itu sendiri.

Ulama kalangan madzhab Syafi'i mengatakan, "Kami dapat mengatakan bahwa meski kami juga mengakui zakat merupakan hak orang-orang miskin, tetapi syari'at menggantungkan hak tersebut (zakat)

kepada jenis harta, dengan maksud mengikutsertakan orang-orang miskin bersama orang-orang kaya untuk menikmati harta-harta tersebut."

Sedangkan ulama kalangan madzhab Hanafi mengatakan bahwa penyebutan jenis-jenis harta secara khusus dimaksudkan untuk memberikan kemudahan bagi para pemilik harta. Karena bagi pemilik, tentu akan lebih mudah mengeluarkan barang yang ada di tangannya. Itu karena dalam sebuah hadits disebutkah bahwa Rasulullah SAW pernah menetapkan *diyat* berupa pakaian bagi orang yang mempunyai pakaian. Tema ini akan dikemukakan dalam pembahasan tentang *Hudud.*

Pasal keenam: *Nishab* barang dagangan

Mengenai *nishab* pada barang dagangan *(al-'urudh),* bagi ulama yang berpendapat demikian, maka hanya khusus dikenakan kepada barang-barang yang dijadikan dagangan berdasarkan nilai sebelumnya. Mereka berpendapat bahwa yang dijadikan *nishab* pada barang-barang tersebut adalah mata uang, karena mata uanglah yang menjadi tolak nilai bagi barang-barang konsumsi dan harta-harta modal. Bagi ulama yang mewajibkan zakat pada barang dagangan mensyaratkan agar barang-barang tersebut harus genap satu tahun kepemilikan *(haul).*

Malik berpendapat bahwa jika seseorang menjual barang dagangannya, maka dia harus menzakatinya sesudah genap masa kepemilikan setahun, seperti halnya pada utang. Itu dikenakan atas pedagang yang dapat memastikan waktu pembelian barangnya. Sedangkan bagi para pedagang yang tidak dapat memastikan pembelian dan penjualan barang dagangannya (dikenal dengan sebutan *"mudir"*).

Malik menilai: jika waktu satu tahun telah berlalu dari masa awal dia berdagang, maka dia harus menilai semua barang dagangan yang ada di tangannya, kemudian digabungkan dengan mata uang yang dia miliki berikut piutang-piutang yang diharapkan mampu dia terima, itu andai pun dia tidak memiliki utang.

Ini adalah kebalikan pendapat Malik sendiri tentang utang bagi pedagang selain *mudir.* Jika hasil penggabungan tersebut mencapai satu *nishab,* maka dia harus menunaikan zakatnya, baik ketika sudah ada barang yang diuangkan atau belum pada tahun itu, atau baik barang-

barang itu telah mencapai satu *nishab* maupun tidak. Begitulah yang diriwayatkan oleh Ibnu Al Majisyun dari Malik.

Ibnu Al Qasim juga meriwayatkan dari Malik, bahwa jika seorang pedagang tidak mempunyai uang tunai, sedangkan dia berdagang dengan barang dagangan, maka terhadap barang-barang dagangannya tersebut tidak dikenakan wajib zakat.

Jadi, di antara ulama ada yang tidak mensyaratkan adanya uang tunai, dan ada pula yang mensyaratkannya. Dan ulama yang mensyaratkannya ada yang memandang wajib adanya *nishab,* dan ada pula yang tidak mewajibkannya.

Al Muzani berpendapat bahwa zakat barang dagangan diambil dari jenis barang dagangan itu sendiri, bukan dari harganya.

Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, Ats-Tsauri, Al Auza'i, dan lain-lainnya berpendapat bahwa baik *mudir* atau bukan hukumnya sama. Dan orang yang membeli barang-barang untuk diperdagangkan, kemudian barang-barang tersebut mencapai masa kepemilikan satu tahun, maka dia harus menilai dan menzakatinya. Segolongan ulama berpendapat bahwa dia mengeluarkan zakat berdasarkan harga pembeliannya, bukan berdasarkan harga pasar saat dia hendak menunaikan zakat.

Tentang jumhur ulama yang tidak mewajibkan zakat pada *mudir,* adalah karena *haul* menurut mereka hanya disyaratkan bagi barang itu sendiri *('ainul-mal),* dan bukan pada ragam jenisnya. Tetapi Malik, menyamakan macam barang dengan wujud barang agar kewajiban zakat tidak gugur sama sekali dari seorang *mudir.* Ketentuan seperti ini lebih mirip untuk disebut sebagai ketentuan tambahan daripada disebut sebagai ketentuan nukilan ketentuan baku (tetap) dalam syari'at. Dan inilah yang oleh ulama dikenal sebagai *qiyas mursal,* yaitu: suatu yang tidak disandarkan kepada suatu sumber hukum yang telah ditegaskan dalam syari'at dan hanya disandarkan kepada suatu kemaslahatan yang sesuai dengan syari'at, sebagai hasil pemikiran.

Akan tetapi, Malik berpegangan dengan *qiyas maslahat* ini meski tidak disandarkan atas sumber-sumber hukum yang ditegaskan dalam syari'at.

Waktu Wajibnya Zakat

Mengenai waktu wajibnya zakat, jumhur ulama mensyaratkan *haul* (genap satu tahun) pada emas, perak dan hewan ternak. Karena persyaratan ini diriwayatkan dari keempat khalifah, di samping sudah populer dan diamalkan secara merata di kalangan sahabat. Juga karena populernya hal itu sedemikian rupa —tanpa ada yang menentangnya— diyakini oleh mereka terjadi karena *tauqif* (penetapan dari syari'). Diriwayatkan secara *marfu'* dari Ibnu Umar RA, bahwa Nabi SAW bersabda:

لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُوْلَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ.

"*Tidak ada zakat pada suatu harta hingga berlalu haul (satu tahun) atasnya.*"[618]

Persyaratan ini telah disepakati oleh ulama berbagai negeri, dan tidak ada perbedaan pendapat pada masa pertama Islam, kecuali tindakan yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dan Mu'awiyah RA.

Sebab perbedaan pendapat: Karena dalam masalah ini tidak terdapat hadits yang *shahih.*

Dari bahasan ini terjadi perbedaan pendapat dalam delapan masalah:

Masalah pertama: Apakah pada barang-barang tambang disyaratkan *haul*?

1. Syafi'i menetapkan *haul* dan *nishab* pada barang-barang tambang.

2. Malik hanya menetapkan *nishab,* tanpa *haul.*

---

[618] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (1792), Ad-Daruquthni (2/ 90), Al Baihaqi (4/ 95, 103), dari Aisyah RA. Dan dalam bab ini ada juga hadits dari Ali yang diriwayatkan oleh Ahmad (1/ 148), Ad-Daruquthni (2/ 91), Al Baihaqi (4/ 103), dan dari Ibnu Umar yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (631, 632), Ad-Daruquthni (2/ 90, 92), Al Baihaqi (4/ 103, 109). Dan juga dari Ummu Sa'ad Al Anshariyyah yang diriwayatkan oleh Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (25/ 137), serta dari Anas yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (2/ 91). Dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Ibnu Majah.*

Sebab perbedaan pendapat: Ketidakjelasan barang-barang tambang antara kemiripannya dengan hasil bumi yang terkena zakat dengan emas dan perak yang merupakan benda-benda yang dapat disimpan. Bagi ulama yang menyamakan barang-barang tambang dengan hasil bumi, maka mereka tidak menetapkan *haul*. Sedangkan bagi ulama yang menyamakan barang-barang tambang dengan emas dan perak yang dapat disimpan, maka mereka mewajibkan *haul*. Nampaknya, kemiripan barang-barang tambang dengan emas dan perak itu lebih jelas. *Wallahu a'lam*.

Masalah kedua: Perhitungan haul pada laba suatu harta

Mengenai hal ini, ulama berbeda dalam tiga pendapat:

1. Syafi'i berpendapat bahwa *haulnya* diperhitungkan dari hari pengambilan keuntungan, baik harta pokoknya mencapai *nishab* atau tidak. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz yang menetapkan untuk tidak memberlakukan zakat pada laba perdagangan hingga mencapai *haul*.

2. Malik berpendapat bahwa *haul* laba adalah *haul* harta pokok, maksudnya apabila harta pokok itu telah mencapai *haul*, maka laba tersebut harus dizakati bersama harta pokoknya, baik harta pokok mencapai *nishab* atau kurang, selama penggabungan harta pokok dengan laba mencapai *nishab*. Abu Ubaid berkata, "Tidak ada seorang pun dari kalangan ulama yang mengikuti pendapatnya, yang ikut hanya pengikutnya sendiri."

3. Sebagian ulama lainnya membedakan apakah harta pokok yang telah berlalu *haulnya* itu mencapai *nishab* atau tidak? Mereka berpendapat jika harta pokok tersebut mencapai *nishab*, maka labanya harus dizakati bersama pokok harta, dan jika tidak mencapai *nishab*, maka tidak harus dikeluarkan zakatnya. Ulama yang berpendapat demikian antara lain Al Auza'i, Abu Tsaur dan Abu Hanifah,

Sebab perbedaan pendapat: Ketidakjelasan kedudukan laba antara kemiripan dengan harta yang diperoleh atau harta pokok. Bagi ulama yang menyamakan laba dengan harta keuntungan sejak pertama, mereka mengatakan bahwa terhadap laba dikenakan ketentuan *haul*.

Sementara bagi ulama yang menyamakan laba dengan harta pokok, maka mereka mengatakan bahwa kedudukan laba sama dengan harta pokok. Hanya saja, dalam menyamakan hal ini disyaratkan harta pokok tersebut telah terkena kewajiban zakat, yang berarti bahwa harta pokok itu telah mencapai *nishab*. Oleh karena itu, pengqiyasan laba dengan harta pokok dianggap lemah dalam madzhab Maliki. Agaknya, pendapat yang dipegang oleh Malik dalam masalah ini, ialah mempersamakan harta laba dengan anak-anak kambing. Akan tetapi, mengenai anak-anak kambing ini pun masih diperselisihkan oleh ulama. Dari Malik diriwayatkan pula pendapatnya seperti pendapat jumhur ulama.

Masalah ketiga: *Haul* keuntungan yang diperoleh dari harta yang terkena zakat

Para ulama sepakat bahwa apabila sesuatu harta itu kurang dari *nishab,* kemudian memperoleh keuntungan dari selainnya, sehingga jumlahnya (harta pokok dan keuntungan) mencapai *nishab,* maka perhitungan *haul* dimulai sejak hari sempurnanya *nishab*. Mereka berbeda pendapat tentang seseorang yang memperoleh keuntungan, sedangkan ia mempunyai harta lain yang telah mencapai *nishab* dan telah berlalu *haul* atasnya.

1. Malik berpendapat bahwa harta keuntungan itu harus dizakati, apabila telah mencapai *nishab* pada saat berlalu *haul* atasnya, dan tidak digabungkan kepada harta yang telah terkena kewajiban zakat. Pendapat tentang keuntungan ini dikemukakan pula oleh Syafi'i.

2. Abu Hanifah bersama para pengikutnya dan Ats-Tsauri berpendapat bahwa semua harta keuntungan dizakati berdasarkan *haul* harta pokoknya jika harta pokok tersebut telah mencapai *nishab*.

Sebab perbedaan pendapat: Disebabkan persoalan, apakah harta keuntungan itu dianggap sebagai harta yang menambah harta pokok, atau dianggap sebagai harta yang tidak menambah pada harta lain (yakni berdiri sendiri)?

Bagi ulama yang berpendapat bahwa harta keuntungan itu sama kedudukannya dengan harta yang tidak menambah (bergabung) pada harta lain, yakni harta yang tidak terkena kewajiban zakat, maka mereka mengatakan bahwa harta keuntungan itu tidak terkena zakat.

Adapun bagi ulama yang berpendapat bahwa harta keuntungan itu dianggap sebagai harta yang menambah (bergabung) pada harta lain, dan merupakan satu kesatuan harta, maka mereka mengatakan bahwa apabila harta yang ditambah (yakni harta pokok) terkena zakat —karena sudah mencapai satu *nishab*— maka *haul* harta keuntungan itu diperhitungkan berdasarkan *haul* harta pokoknya.

Dan keumuman sabda Nabi SAW:

لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُوْلَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ.

"Tidak ada zakat pada sesuatu harta sehingga berlalu haul atasnya."[619]

Keumuman sabda Nabi SAW tersebut menunjukkan tidak adanya penggabungan suatu harta pada harta yang lain, kecuali berdasarkan dalil. Dalam hal ini Abu Hanifah berpegang pada pengqiyasan uang tunai atas hewan ternak. Di antara dasar hukum yang dipegangnya, bahwa *haul* itu tidak disyaratkan harus terdapat pada harta yang telah mencapai *nishab* pada semua bagiannya, melainkan cukup dengan tercapainya *nishab* pada kedua ujungnya saja atau sebagian dari keseluruhan yang ada.

Jadi, dia berpendapat bahwa apabila suatu harta telah mencapai *nishab* pada awal tahun, kemudian sebagiannya musnah sehingga berkurang dari *nishab,* lalu pada akhir tahun diperoleh harta lain sehingga tercapai lagi *nishabnya,* maka harta tersebut terkena kewajiban zakat. Menurutnya, terdapat kewajiban zakat pada harta tersebut disebabkan karena meskipun harta ini tidak mencapai *haul* dengan sempurna, tetapi pada kesemua bagiannya merupakan satu harta dengan *haul* itu sendiri, sedang pada kedua ujung *haul* tercapai *nishab.*

Nampaknya, *haul* yang disyaratkan pada harta itu hanyalah pada harta tertentu saja yang tidak bertambah atau berkurang, baik karena laba, keuntungan, atau lainnya, karena yang dimaksud dengan *haul* adalah keadaan suatu harta sebagai suatu kelebihan yang tidak diperlukan. Demikian itu karena suatu harta yang tetap berada di tangan pemiliknya selama satu tahun tanpa mengalami perubahan, mengandung arti bahwa pemiliknya itu tidak membutuhkannya. Oleh karena itu dikenakan

---

[619] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

kewajiban zakat atasnya. Karena hakikatnya zakat itu hanya dikenakan pada kelebihan-kelebihan harta.

Adapun bagi ulama yang berpendapat bahwa persyaratan *haul* pada suatu harta itu disebabkan karena adanya pertambahan pada harta itu sendiri, seharusnya mereka mengatakan bahwa keuntungan, terlebih lagi laba, harus digabungkan pada harta pokok, dan *nishabnya* harus diperhitungkan pada kedua ujung *haul.* Maka perhatikanlah, karena ini adalah perkara yang jelas. *Wallahu a'lam.*

Itu sebabnya Malik berpendapat bahwa barangsiapa pada awal *haul* mempunyai hewan ternak yang terkena kewajiban zakat, kemudian dijual dan digantinya pada akhir *haul* dengan hewan ternak yang semacamnya, maka ia wajib mengeluarkan zakat. Seolah Malik juga memperhitungkan kedua ujung *haul,* seperti pada madzhab Abu Hanifah. Dan seperti telah kami katakan, ia juga memegang pendapat Abu Hanifah tentang pengqiyasan keuntungan uang tunai atas keuntungan hewan ternak.

Masalah keempat: *Haul* piutang

Mengenai perhitungan *haul* piutang —jika kita katakan bahwa piutang itu terkena zakat— para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa *haulnya* dihitung sejak hari pertama menjadi piutang, kemudian dizakati berdasarkan jumlah *haul.* Jika telah mencapai satu *haul,* maka zakatnya untuk satu *haul.* Dan jika mencapai beberapa *haul,* maka zakatnya juga beberapa *haul.* (maksudnya, jika telah berlalu satu *haul,* maka dikeluarkan zakatnya satu kali, dan jika telah berlalu beberapa *haul,* maka dikeluarkan zakatnya berdasarkan jumlah *haul* tersebut).

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa piutang tersebut hanya dizakati untuk satu *haul,* meskipun telah berada di tangan orang yang berutang beberapa *haul.*

3. Ulama yang lain berpendapat harus ditunggu sampai *haul* berikutnya (yakni sejak hari diterimanya kembali piutang).

Ulama yang berpendapat harus ditunggu sampai datangnya *haul* berikutnya — sejak hari diterimanya kembali piutang— pada dasarnya mereka tidak mewajibkan zakat pada piutang.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa piutang itu dikenai zakat berdasarkan jumlah *haul,* maka hal itu karena mereka mempersamakan piutang dengan uang yang ada di tangan.

Adapun pendapat ulama yang mengatakan bahwa zakat hanya dikenakan untuk satu *haul,* meskipun telah berlalu beberapa *haul* di tangan orang yang berutang, maka tidak saya ketahui alasannya pada masa sekarang ini. Sebab, selama masih menjadi piutang dapat saja ia mengatakan bahwa pada piutang itu dikenakan zakat, atau dapat pula tidak mengatakan demikian.

Jika pada piutang itu tidak dikenakan zakat, maka tidak ada pembicaraan lebih lanjut, melainkan *haulnya* dimulai sejak hari diterimanya kembali piutang. Dan jika pada piutang dikenakan zakat, maka ada kalanya disyaratkan *haul* padanya, dan ada kalanya tidak. Jika *haul* disyaratkan, maka harus diperhitungkan jumlah *haul.* Kecuali jika dikatakan, bahwa apabila pada setiap kali berlalu satu *haul* tidak mampu mengeluarkan zakat, maka gugurlah kewajiban zakat darinya pada *haul* tersebut. Karena — pada dasarnya — zakat itu diwajibkan berdasarkan dua syarat, yaitu keberadaan harta itu sendiri dan berlalunya *haul.*

Oleh karena itu, yang tinggal hanyalah kewajiban *haul* yang terakhir. Demikian itu oleh Malik disamakan dengan barang-barang dagangan, karena menurutnya barang-barang tersebut tidak dikenai zakat, meskipun telah berlalu beberapa *haul.* Kecuali jika barang-barang tersebut dijual. Hal ini juga serupa dengan hewan-hewan ternak yang tidak didatangi oleh petugas (amil) zakat selama beberapa tahun, kemudian ketika petugas tersebut datang, didapatinya hewan-hewan tersebut telah berkurang.

Menurut madzhab Maliki, yang dizakati hanyalah hewan-hewan ternak yang ada saja. Malik mengemukakan alasan, bahwa meski hewan-hewan tersebut telah mengalami *haul* — seperti telah kami kemukakan— namun pemiliknya tidak bisa mengeluarkan zakat. Karena itu, ia berpendapat bahwa kedatangan petugas zakat merupakan syarat bagi wajibnya zakat, di samping berlalunya *haul.* Maka gugurlah darinya kewajiban zakat, baik zakat yang wajib padanya itu lebih sedikit atau lebih banyak. Pendapatnya ini tidak berjalan menurut *qiyas,* melainkan yang diperhitungkan oleh Malik dalam hal ini adalah perbuatan (penduduk Madinah).

Adapun Syafi'i berpendapat bahwa pemilik hewan ternak tersebut harus mengganti, karena ia berpendapat bahwa kehadiran petugas zakat tidak menjadi syarat bagi wajibnya zakat. Pendapat Malik dipegang oleh orang-orang yang berpendapat bahwa seseorang itu tidak boleh memberikan zakat hartanya kecuali kepada seorang penguasa muslim (imam), yang apabila imam tidak ada, kemudian zakat tersebut musnah sesudah berlalunya *haul* dan sebelum diberikan kepada imam tersebut, maka tidak ada kewajiban apa pun atasnya.

Sedangkan Malik berpendapat bahwa zakat piutang itu dibagi menjadi tiga (maksudnya; *satu*, piutang yang dizakati untuk satu *haul* saja, seperti piutang dagang. *Kedua*, piutang yang mencapai *haul,* seperti piutang warisan. Dan *ketiga*, piutang *al mudir*).

Masalah kelima: Batas *haul* barang dagangan

Masalah ini sudah dikupas dalam pembahasan tentang *nishab* barang dagangan.

Masalahan keenam: *Haul* hasil ternak

1. Pendapat Malik mengenai *haul* hasil hewan ternak berbeda dengan pendapatnya dalam hasil mata uang. Yaitu dia mendasarkan hasil kepada pokoknya jika telah sampai satu *nishab*, sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Hanifah dalam hasil dirham dan hasil dari ternak.

2. Abu hanifah berpendapat bahwa hukum hasil dirham dengan hewan ternak adalah satu hukum, (maksudnya, digabungkan dengan pokoknya jika telah sampai satu nishab, maka hasil kambing dan mata uang, laba dan anak hewan ternak wajib dizakati. Sedangkan Malik menganggap sama antara laba dengan anak hewan ternak, namun membedakan antara hasil dari mata uang dan hasil anak hewan ternak.

3. Syafi'i menganggap sama antara laba dengan hasil (keuntungan), yakni masing-masing diperhitungkan dalam masa satu tahun. Keuntungan dari usaha ternak dan anak hewan ternak oleh Syafi'i juga dianggap sama. Apabila sampai masa satu tahun maka wajib dizakati dengan syarat apabila induknya mencapai satu *nishab*.

Demikianlah pendapat dari tiga ahli fikih. Mungkin, Malik membedakan antara mata uang dengan ternak karena mengikuti pendapat Umar. Kalau tidak, pasti menurut *qiyas* mata uang dan ternak adalah sama, (Maksudnya, laba, hasil, dan anak hewan ternak adalah sama). Dalam *atsar*nya, Umar memerintahkan menghitung anak hewan namun tidak memungut zakatnya. Dan *atsar* ini telah disebutkan dalam bab *nishab*.

Masalah ketujuh: Perhitungan masa *haul* anak kambing

1. Malik berpendapat bahwa perhitungannya sama dengan masa satu tahun untuk induknya, tidak peduli apakah induknya sudah sampai satu *nishab* atau belum, sebagaimana pendapatnya dalam masalah laba mata uang.

2. Syafi'i, Abu Hanifah, dan Abu At-Tsaur berpendapat bahwa masa satu tahun untuk anak kambing tidak diikutkan masa satu tahun untuk induknya, kecuali apabila induknya mencapai satu *nishab*.

Sebab perbedaan pendapat: Sama seperti sebab perbedaan pendapat mereka dalam pembahasan keuntungan harta.

Masalah kedelapan: Mengeluarkan zakat sebelum tiba waktuya

Adapun dalam masalah ini para ulama berbeda pendapat:

1. Malik berpendapat tidak boleh.

2. Abu Hanifah dan Syafi'i berpendapat boleh.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah ia (zakat) merupakan ibadah atau hak yang wajib dikeluarkan untuk fakir miskin? Ulama yang mengatakan bahwa ia adalah ibadah, karena menyerupakannya dengan shalat, maka tidak boleh mengeluarkannya sebelum waktunya.

Sedangkan ulama yang menyerupakannya dengan hak-hak wajib menyatakan kebolehan mengeluarkannya sebelum waktunya tiba. Dan Syafi'i telah berhujjah dengan hadits Ali, "Bahwa Nabi SAW pernah menerima zakatnya Abbas sebelum waktunya tiba."[620]

---

[620] *Hasan*. HR. Abu Daud (1624), At-Tirmidzi (678), Ibnu Majah (1795), Ahmad (1/ 104), Ad-Darimi (1/ 470), Ibnu Al Jarud (360), Al Baihaqi (4/ 111) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud*.

Orang-Orang yang Berhak Menerima Zakat

Pembahasan dalam bab ini terangkum dalam tiga Pasal:

Pasal pertama: Golongan yang wajib menerima Zakat

Ada delapan golongan penerima zakat yang telah ditentukan oleh Allah SWT dalam firman-Nya:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

"*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para Mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekaan) budak, orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Biajaksana.*" (Qs. At-Taubah [9]: 60)

Para ulama berbeda pendapat dalam dua hal:

Pertama, bolehkah zakat itu diberikan kepada satu golongan saja atau harus diberikan kepada delapan golongan tersebut secara merata?

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa penguasa boleh mengkhususkan penerimaan zakat kepada satu golongan saja atau lebih apabila situasi dan kondisinya menuntut demikian.

2. Syafi'i berpendapat bahwa zakat tidak boleh diserahkan kepada golongan tertentu, namun harus dibayarkan kepada delapan golongan secara menyeluruh seperti yang disebutkan oleh Allah dalam ayat di atas.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan pemahaman antara lafazh dan makna. Dari segi lafazh dipahami bahwa zakat dibagikan kepada delapan golongan tersebut secara menyeluruh. Dari segi makna dipahami bahwa zakat diberikan kepada mereka yang membutuhkan, sedangkan penyebutan delapan golongan dalam ayat Al Qur'an hanya untuk membedakan jenis-jenis golongan, bukan untuk mengharuskan agar diberi semuanya. Pendapat pertama lebih tepat secara tekstual, sedangkan pendapat kedua lebih tepat secara kontekstual.

Di antara hujjah Syafi'i adalah, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Ash-Shuda`i, "Bahwa ada seorang lelaki yang meminta kepada Rasulullah SAW agar diberi zakat, lalu beliau SAW bersabda,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيٍّ وَلاَ غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حَتَّى حَكَمَ فِيهَا هُوَ فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ.

'Sesungguhnya Allah tidak rela atas ketentuan seorang Nabi dan orang lain tentang zakat, hingga Dia memutuskannya dan membaginya kepada delapan golongan. Apabila kamu termasuk dalam golongan-golongan tersebut, maka aku berikan hakm'u.'"[621]

Kedua, apakah zakat sebagai hak mu`alaf itu masih tetap berlaku sampai sekarang?

1. Malik berpendapat sudah tidak berlaku.

2. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat masih tetap berlaku sampai sekarang, apabila dipandang perlu oleh penguasa, Mereka itu adalah orang-orang yang dibujuk hatinya oleh penguasa agar mau masuk Islam atau memperjuangkan Islam.

Sebab perbedaan pendapat: Berasal dari pertanyaan apakah memberi zakat kepada mu`alaf itu khusus untuk Nabi atau bersifat umum, yakni untuk Nabi dan juga untuk umatnya? Yang jelas, mu`alaf bisa diberi oleh Nabi dan juga oleh umatnya. Lalu, apakah penguasa boleh memberikan zakat kepada orang-orang mu`alaf tanpa terikat dengan suatu kondisi? (Maksudnya, kondisi lemah dan kondisi kuat).

Malik berpendapat bahwa sekarang ini orang-orang mu`alaf sudah tidak diperlukan lagi, karena Islam sudah kuat. Inilah yang telah kami katakan sebelumnya bahwa Malik menomor-duakan lafazh dalam *nash* dengan mementingkan kemaslahatan.

Pasal kedua: Spesifikasi penerima zakat

Sifat-sifat yang membuat seseorang berhak dan tidak berhak menerima zakat berkisar pada beberapa hal berikut:

---

[621] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1630) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani di dalam *Dha'if Abu Daud.*

Pertama, fakir dalam arti lawan kaya. berdasarkan firman Allah SWT, "*Sesungguhnya Zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin ....*" (Qs. At-Taubah [9]: 60).

Para ulama berbeda pendapat tentang orang kaya yang berhak dan yang tidak berhak menerima zakat, dan ukuran kekayaan yang melarang orang kaya menerima zakat.

1. Jumhur ulama menetapkan bahwa orang kaya tidak boleh menerima zakat, kecuali karena lima hal seperti yang disebutkan dalam hadits Nabi SAW,

لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلاَّ لِخَمْسَةٍ: لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ لِغَارِمٍ، أَوْ لِرَجُلٍ كَانَ لَهُ جَارٌ مِسْكِينٌ فَتُصُدِّقَ عَلَى الْمِسْكِينِ، فَأَهْدَاهَا الْمِسْكِينُ لِلْغَنِيِّ.

"Zakat tidak boleh diberikan kepada orang kaya kecuali lima orang: yang berperang di jalan Allah, yang menjadi amil zakat, yang mempunyai utang, atau orang yang mempunyai tetangga miskin kemudian ia memberikan zakat kepadanya, lalu orang miskin itu menghadiahkan zakat tersebut kepada orang kaya itu."[622]

Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Qasim bahwa ia berpendapat zakat tidak boleh diberikan kepada orang kaya walaupun berstatus sebagai pejuang di jalan Allah ataupun sebagai amil zakat. Ulama yang membolehkan amil yang kaya menerima zakat juga membolehkan hakim menerima zakat, dan juga orang-orang yang bisa memberi manfaat kepada umat Islam walaupun mereka kaya. Ulama yang tidak membolehkannya, berarti orang kaya tidak boleh menerima zakat secara mutlak.

Sebab perbedaan pendapat: Dikarenakan apakah *illat* (alasan) yang mewajibkan zakat untuk delapan golongan yang tersebut di muka

---

[622] *Shahih lighairihi*, HR. Abu Daud (1635, 1636, 1637), Ibnu Majah (1841), Ahmad (3/ 40, 56, 97, 71), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/ 268) (604), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2368), diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (7/ 15, 22, 23), semuanya dari Abud Sa'id Al Khudri, dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud*.

itu atas dasar kebutuhan saja atau atas dasar kebutuhan dan manfaat secara umum?

Adapun ulama yang menganggapnya atas dasar kebutuhan saja berpendapat bahwa orang kaya secara mutlak tidak boleh menerima zakat. Sementara ulama yang menganggap atas dasar kebutuhan dan juga manfaatnya secara umum berpendapat bahwa orang kaya boleh menerima zakat apabila dia bermanfaat bagi masyara'at Islam, seperti karena menjadi amil zakat dan sebagainya.

Adapun batas kekayaan yang tidak boleh menerima zakat ada beberapa pendapat:

1. Syafi'i berpendapat atas dasar kelayakan, maksudnya layak digolongkan sebagai orang kaya.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa orang kaya adalah orang yang mempunyai harta satu *nishab*. Ini berdasarkan hadits Mu'adz, dimana Rasulullah SAW bersabda,

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.

"Maka kabarkanlah kepada mereka bahwa Allah mewajibkan zakat atas mereka yang diambil dari orang kaya mereka dan dibagikan kepada orang fakir mereka."[623]

Jika orang kaya itu artinya orang yang memiliki harta sampai satu *nishab,* maka orang kaya adalah lawan orang fakir.

3. Malik berpendapat tidak ada standarnya yang baku, dasarnya adalah ijtihad.

Sebab perbedaan pendapat: Adalah apakah kaya yang dilarang menerima zakat itu menurut arti *syar'i* atau *lughawi* (bahasa)?

Ulama yang mengartikan secara *syar'i,* berpendapat bahwa orang kaya yang dilarang menerima zakat adalah orang yang mempunyai harta sampai batas *nishab.*

Adapun ulama yang mengartikan secara *lughawi* mengategorikan dengan ukuran minimal disebut orang kaya. Maka ulama yang berpendapat dengan batas minimal disebut sebagai orang kaya, berarti batasannya adalah situasi dan kondisi seseorang.

---

[623] *Muttafaq 'Alaihi, Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa orang kaya itu dipahami dengan tanpa batas yang baku, berarti kaya itu relatif, tergantung situasi dan kondisinya. Dalam hal ini dasarnya adalah ijtihad.

Abu Daud meriwayatkan hadits yang menjelaskan bahwa orang kaya yang dilarang menerima zakat adalah yang memiliki uang atau harta 50 dirham. Dalam hadits lain disebutkan yang memiliki 40 dirham. Batas ini dipergunakan oleh sebagian ulama.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang sifat fakir miskin dan pembeda antara keduanya:

1. Ulama Baghdad (pengikut Malik) berpendapat orang fakir lebih baik kondisi ekonominya daripada orang miskin.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya serta salah satu pendapat Syafi'I menyatakan bahwa orang miskin kondisi ekonominya lebih baik daripada orang fakir.

3. Pendapat Syafi'i yang kedua dan Ibnu Al Qasim, menyatakan bahwa fakir dan miskin adalah dua kata yang bermakna satu. Arti ini berdasarkan tinjauan bahasa selama tidak ada *dilalah syar'iyyah* (petunjuk syar'i). Apabila kita kaji, dua kata tersebut menunjukkan satu makna yang memiliki perbedaan banyak dan sedikitnya.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang firman Allah Ta'ala: "*Dan (memerdekakan) hamba sahaya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 177).

1. Malik bependapat mereka adalah budak yang akan dimerdekakan oleh penguasa dan loyal terhadap kaum muslimin.

2. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat budak yang menebus diri agar menjadi merdeka (budak *mukatab).*

Semntara *Ibnu Sabil* menurut mereka adalah musafir, bukan untuk tujuan maksiat yang kehabisan bekal untuk biaya hidup.

Sebagian ulama menambah syarat lain, yaitu Ibnu Sabil tersebut berada di dekat tempat pengeluaran zakat.

Adapun *Fi Sabilillah* yang berhak menerima zakat, ulama juga berbeda pendapat:

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat untuk peperangan membela agama Allah dan pertahanan.

2. Sebagian ulama lain berpendapat untuk orang-orang yang berhaji dan berumrah.

3. Syafi'i bependapat untuk orang-orang yang bertempur membela agama Allah yang ada di dekat lokasi pengeluaran zakat. Ini karena pembagian zakat menurut mayoritas Syafi'iyyah tidak boleh dipindahkan ke lokasi lain, kecuali bila dianggap darurat.

Pasal ketiga: Jumlah zakat yang diberikan

Adapun jumlah yang harus diberikan untuk orang yang terjerat utang *(gharimin)* seukuran jumlah utangnya, dengan syarat utangnya tidak untuk kemaksiatan dan bukan akibat hidup berlebihan, akan tetapi memang benar-benar untuk kebutuhan yang terpaksa. Demikian juga untuk *ibnu sabil* (musafir) secukupnya sekedar bekal pulang ke tempat tinggalnya. Jika orang yang berperang dianggap Ibnu Sabil, maka dia diberi zakat sejumlah keperluan untuk persiapan hidup di medan tempur.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang ukuran zakat yang diberikan kepada seorang miskin:

1. Malik dan Syafi'i berpendapat tidak ada batas yang baku. Dasarnya adalah ijtihad. Syafi'i menambahkan bahwa walaupun zakat yang diberikan kepada seorang miskin itu mencapai satu *nishab* atau kurang, tidak ada masalah, jika situasi dan kondisinya menghendaki demikian.

2. Abu Hanifah berpendapat tidak setuju bila orang miskin menerima zakat sampai jumlah satu *nishab.*

3. Menurut Ats-Tsauri, tidak boleh labih dari 50 dirham.

4. Menurut Al-Laits diberi menurut kebutuhan hidup diri dan keluarganya apabila harta zakat itu cukup banyak. Agaknya mayoritas ulama berpendapat bahwa orang miskin tidak boleh menerima zakat yang sampai mengubah status. Semula ia menjadi penerima zakat, tapi setelah itu langsung ia menjadi kaya dan berstatus pemberi zakat. Demikian itu dilarang.

Sedangkan untuk amil zakat diberi menurut kadar kerjanya. Ini disepakati oleh para ahli fikih, Demikian yang saya ketahui dan saya

tuangkan dalam kitab ini. Apabila saudara menyumbangkan pengetahuan yang lebih luas, akan saya susulkan kemudian, insya Allah.

كتاب زكاة الفطر

KITAB ZAKAT FITRAH

Dalam kitab ini akan dibahhas beberapa pasal:

Pasal pertama: Hukum zakat fitrah

1. Jumhur ulama bependapat wajib.

2. Pengikut Malik periode akhir dan ulama Irak berpendapat bahwa zakat fitrah hukumnya sunah.

3. Sebagian ulama lain berpendapat hukumnya *dinasakh* (dihapus) oleh kewajiban zakat secara umum.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi beberapa hadits-hadits dalam hal ini. Yang pertama Hadits dari Abdullah bin Umar, ia berkata,

فَرَضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَلَى النَّاسِ مِنْ رَمَضَانَ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

"Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah setelah puasa Ramadhan kepada orang Islam merdeka dan budak laki-laki ataupun perempuan berupa satu *sha'* kurma atau gandum."[624]

Zhahir hadits ini menunjukkan hukum wajib bagi yang berpendapat bahwa perintah pada asalnya adalah menunjukkan wajib, atau menunjukkan hukum sunah bagi yang berpendapat bahwa asal perintah adalah sunah.

Hadits yang menyangkut orang Badui:

---

[624] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1504), Muslim A(984), Abu Daud (1611), At-Tirmidzi (676), An-Nasa'i (5/ 48), Ibnu Majah (1826), Ahmad (2/ 63).

وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟
قَالَ: لاَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ.

"Rasulullah SAW menuturkan tentang zakat, lalu orang Badui bertanya, 'Apakah ada lagi yang lainnya?'. Rasulullah menjawab, *'Tidak ada, kecuali bila kamu ingin memberikan dengan suka rela'*."[625]

Jumhur ulama berpendapat bahwa zakat ini masuk dalam kategori zakat wajib, sementara sebagian yang lain berpendapat bahwa zakat tersebut tidak masuk dalam kategori zakat wajib, mereka berpedoman pada hadits dari Qais bin Sa'ad bin Ubadah, dimana ia berkata:

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنَا قَبْلَ نُزُولِ الزَّكَاةِ، فَلَمَّا نَزَلَتْ آيَةُ الزَّكَاةِ لَمْ نُؤْمَرْ بِهَا وَلَمْ نُنْهَ عَنْهَا وَنَحْنُ نَفْعَلُهُ.

"Rasulullah SAW pernah memerintahkan kami membayar zakat fitrah sebelum turun ayat tentang zakat, setelah ayat tentang zakat turun, kami tidak diperintahkan mengeluarkan zakat fitrah dan tidak dilarang, namun kami tetap melaksanakanya.[626]

Pasal kedua: Orang yang wajib zakat fitrah dan yang menanggungnya

Para ulama telah sepakat bahwa yang wajib berzakat fitrah adalah semua orang Islam laki-laki dan perempuan, baik anak kecil maupun orang dewasa, merdeka ataupun budak, berdasarkan hadits dari Ibnu Umar di atas. Kecuali Al-Laits dalam pendapat yang *syadz* berkata, "Penghuni kemah (penduduk nomaden) tidak wajib berzakat fitrah, hanya wajib bagi orang-orang yang bertempat tinggal tetap." Pendapat ini tidak beralasan. Pendapat lain yang *syadz* adalah bahwa anak yatim tidak wajib berzakat fitrah.

---

[625] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (46) (1891, 6956, 2678), Muslim (11) dan Abu Daud (391).

[626] *Shahih.* HR. An-Nasa'i (5/ 49), di dalam *Al Kubra* (2286), Ibnu Majah (1828), Ahmad (6/ 6), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2394), Al Hakim (1/ 410), diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (4/ 159) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih An-Nasa'i.*

Menurut kesepakatan para ulama, penanggungnya adalah masing-masing individu, karena zakat adalah zakat fisik atau diri, bukan zakat harta benda. Anak kecil yang tidak punya harta ditanggung oleh orang tuanya dan budak yang tidak berharta ditanggung oleh majikannya. Di luar hal tersebut para ulama berbeda pendapat.

Malik dan Syafi'i sepakat bahwa zakat fitrah seseorang menjadi tanggungan orang yang berkewajiban memberi nafkah. Namun, antara Malik dan Syafi'i terjadi perbedaan tentang nafkah, siapakah penanggung nafkah seseorang yang tidak mampu?

1. Abu Hanifah berpendapat bahwa seorang istri menzakati dirinya sendiri.

2. Abu At-Tsaur berpendapat bahwa seorang budak menzakati dirinya sendiri apabila dia mempunyai harta dan majikannya tidak menzakatinya. Ini identik dengan madzhab Zhahiri dan jumhur ulama bahwa orang tua tidak wajib menzakati anak-anaknya, apabila mereka mempunyai harta untuk zakat fitrah. Ini sesuai dengan pendapat Syafi'i, Abu Hanifah, dan Malik.

3. Al Hasan berpendapat bahwa orang tua tetap menanggung zakat anak-anaknya yang kecil, walaupun zakat tersebut diambil dari harta milik anak-anak itu, karena orang tua sebagai penanggung jawab. Para ulama tidak membatasi zakat fitrah bagi si kaya saja dan tidak pula disyaratkan satu *nishab*. Syaratnya hanyalah ada kelebihan makanan pokok pada hari itu untuk membayar zakat dan keluarganya.

4. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa zakat fitrah tidak wajib bagi orang-orang yang berhak menerima zakat, karena mengakibatkan berstatus rangkap, sebagai pemberi dan penerima zakat.

5. Jumhur ulama berpendapat bahwa zakat fitrah itu wajib bukan karena mukalaf seperti ibadah yang lain, namun, karena sisi lain, sehingga anak kecil dan budak juga wajib mengeluarkan zakat fitrah.

Apabila *illat* hukum didasarkan atas status wali, maka wali wajib menzakati orang-orang yang dalam perwaliannya, seperti ayah menjadi wali anaknya. Dalam hal ini, suami bukan wali istrinya sehingga istri wajib menzakati dirinya sendiri, bukan dizakati oleh suaminya seperti pendapat Abu Hanifah.

Apabila *illat* hukum didasarkan atas nafkah, maka anak dizakati oleh ayahnya dan istri juga dizakati oleh suaminya, karena nafkah anak menjadi tanggungan ayahnya dan nafkah istri menjadi tanggungan suaminya, seperti pendapat Malik. Ada hadits *marfu'* sebagai berikut,

أَدُّوْ زَكَاةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ مَنْ تَمُوْنُوْنَ،

"*Bayarlah zakat fitrah orang-orang yang nafkahnya menjadi tanggunganmu.*"[627] Namun hadits ini tidak masyhur.

Kemudian para ulama berbeda pendapat tentang budak dalam bebrapa masalah:

Pertama, sebagaimana yang kita katakan, zakatnya menjadi tanggungan majikannya.

Kedua, bagaimana jika budak tersebut kafir?

1. Malik, Syafi'i, dan Ahmad berpendapat bahwa majikan tidak wajib menzakati budak yang kafir.

2. Ulama Kufah berpendapat bahwa budak kafir wajib dizakati oleh majikannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam memahami kata yang tercantum dalam hadits Ibnu Umar, "Dari kaum muslimin," namun dalam hal ini tidak disepakati oleh Nafi', dan juga Ibnu Umar sebagai perawi hadits bahwa madzhabnya adalah dikeluarkannya zakat dari hamba sahaya kafir.

Sebab lain adalah apakah budak itu sebagai orang yang *mukallaf* atau dianggap harta kekayaan bagi majikan?

Ulama yang berpendapat bahwa ia sebagai orang yang mukallaf, maka mensyaratkan Islam.

Sedangkan ulama yang berpendapat sebagai harta kekayaan, maka tidak mensyaratkan Islam. Pendapat tersebut identik dengan ijma' ulama bahwa budak yang dimerdekakan dan zakat fitrahnya tidak dibayar oleh

---

[627] *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/ 141), ia berkata: dinilai *marfu'* oleh Al Qasim bin Abdillah bin Amir, namun pendapat itu tidak kuat, dan yang benar bahwa hadits ini *mauquf.* Diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (4/ 161) dan berkata: isnadnya tidak kuat. Dan lafazh hadits dari Ibnu Umar RA ia berkata: "Rasulullah SAW memerintahkan untuk mengeluarkan zakat fithrah dari anak kecil, orang dewasa, merdeka dan budak yang kalian tanggung."

majikannya, maka budak tersebut tidak wajib menzakati dirinya, lain halnya dengan masalah *kafarat.*

Ketiga, budak yang berusaha memerdekakan diri dengan mencicil bayarannya *(mukatab)*:

1. Malik dan Abu Tsaur berpendapat bahwa majikannya wajib menzakatinya.

2. Syafi'i, Abu Hanifah, dan Ahmad berpendapat bahwa majikannya tidak wajib menzakatinya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena status budak tersebut, apakah digolongkan budak atau orang merdeka.

Keempat, budak yang diperdagangkan:

1. Malik, Syafi'i, dan Ahmad berpendapat majikannya wajib menzakatinya.

2. Abu Hanifah dan yang lain bependapat budak yang diperdagangkan tidak wajib dizakati.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara ketentuan umum dengan *qiyas.* Secara umum, kata budak mencakup juga budak yang diperdagangkan, maka budak yang diperdagangkan wajib dizakati. Menurut Abu Hanifah ketentuan umum tersebut *ditakhsis* (dibatasai) oleh *qiyas,* yaitu mengakibatkan dua zakat dalam satu harta. Masalah lain yang diperselisihkan zakatnya adalah budak yang dimiliki oleh seorang budak, dan banyak lagi masalah yang lain.

Pasal ketiga: Apa yang diwajibkan untuk zakat fithrah

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa zakat fitrah itu berupa *burr* (sejenis gandum bermutu baik), kurma, *sya'ir* (sejenis gandum biasa), kismis (anggur kering) atau keju, yang mana saja boleh ia keluarkan.

2. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa zakat fitrah berupa makanan pokok daerah setempat atau makanan pokok *mukallaf* jika tidak mampu dengan makanan pokok daerah setempat. Demikian yang dituturkan oleh Abdul Wahab dari madzhabnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan pemahaman terhadap hadits Abu Sa'id Al Khudri, dimana ia berkata,

كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ.

"Di masa Rasulullah SAW kami mengeluarkan zakat fitrah berupa satu *sha'* makanan, satu *sha'* gandum, satu *sha'* keju, atau satu *sha'* kurma."[628]

Ulama yang memahami hadits tersebut sebagai paparan pilihan, berpendapat bahwa zakat fitrah boleh berupa salah satu dari jenis-jenis yang disebutkan itu.

Adapun Ulama yang memahami bahwa hadits tersebut menggambarkan makanan pokok, berpendapat bahwa zakat fitrah berupa makanan pokok di daerah setempat.

Adapun kadar yang harus dizakatkan, maka para ulama sepakat bahwa zakat fitrah tidak boleh kurang dari satu *sha'* baik kurma atau gandum dan sebagainya, berdasarkan hadits Ibnu Umar.

Namun mereka berbeda pendapat tentang ukuran yang harus dizakatkan pada *al qamh* (sejenis gandum):

1. Malik dan Syafi'i berpendapat tidak boleh kurang dari satu *sha'*.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa ukuran gandum cukup setengah *sha'*.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kontradiksi antara beberapa hadits berikut; Hadits dari Abu Sa'id Al Khudri, "Pada masa Rasulullah SAW kami mengeluarkan zakat fitrah berupa satu *sha'* makanan, satu *sha'* gandum, satu *sha'* keju, satu *sha'* kurma, atau satu *sha'* anggur (kismis)."[629]

Secara zhahir bahwa kata *makanan* dalam hadits tersebut yang dimaksudkan adalah *al qamh* (gandum).

---

[628] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1510), Muslim (985), Abu Daud (1616), An-Nasa'i (5/ 53), Ibnu Majah (1829), Ahmad (3/ 23, 98), Ad-Daruquthni (2/ 146) dan Al Baihaqi (4/ 165).

[629] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1510), Muslim (985), Abu Daud (1616), An-Nasa'i (5/ 53), Ibnu Majah (1829), Ahmad (3/ 23, 98), Ad-Daruquthni (2/ 146) dan Al Baihaqi (4/ 165).

Az-Zuhri meriwayatkan hadits dari Abu Sa'id dari ayahnya bahwa Rasulullah SAW bersabda tentang zakat fitrah:

صَاعًا مِنْ بُرٍّ بَيْنَ اثْنَيْنِ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ أَوْ تَمْرٍ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ.

"Satu sha' biji gandum (*al bur*) antara dua orang, satu sha' *sya'ir* (jenis gandum) atau kurma dari setiap orang."[630]

Dan diriwayatkan dari Ibnu Al Musayyib bahwa ia berkata,

كَانَتْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ.

"Zakat fitrah di masa Rasulullah SAW berupa setengah sha' *hinthah (jenis gandum)*, satu sha' *sya'ir (jenis gandum)*, atau satu *sha'* kurma."[631]

Ulama yang mengambil hadits ini sebagai dasar berpendapat bahwa *al burr* cukup setengah *sha'*. Ulama yang memahami hadits Abu Sa'id secara eksplisit dan mengqiyaskan *al burr* dalam hal ini kepada *sya'ir* berpendapat bahwa keduanya sama saja, yakni satu *sha'*.

Pasal keempat: Kapan diwajibkan membayar zakat fitrah

Adapun kapan diwajibkan membayar zakat fitrah, maka para ulama sepakat pada akhir-akhir bulan Ramadhan, berdasarkan hadits Ibnu Umar,

فَرَضَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ

"Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah di akhir bulan Ramadhan."[632]

Namun mereka berbeda pendapat dalam menentukan waktunya:

---

[630] *Shahih.* HR. Abu Daud (1619) (1620), Ahmad (5/ 432), Ad-Daruquthni (2/ 147) (37, 38, 39, 41, 42), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/ 146) dan Al Baihaqi (4/ 167).

[631] *Mursal.* HR. Ibnu Abi Syaibah (Kitab Zakat – Bab zakat fitrah menurut pendapat setengah sha' *bur*) secara *marfu'*, dan At-Thahawi di dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/ 46) serta Al Baihaqi (4/ 196).

[632] *Muttafaq 'Alaihi. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

1. Malik dalam riwayat Ibnu Al Qasim berpendapat pada saat muncul fajar di pagi Hari Raya.

2. Malik dalam riwayat Asybab berpendapat setelah matahari terbenam di akhir bulan Ramadhan.

3. Abu Hanifah sependapat dengan riwayat Ibnu Al Qasim.

4. Sedangkan Syafi'i sependapat dengan riwayat Asyhab.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah zakat fitrah itu ibadah yang terkait dengan Hari Raya atau terkait dengan lewatnya bulan Ramadhan? karena malam hari raya tidak termasuk bulan Ramadhan. Faidah dari perbedaan pendapat ini adalah bahwa bayi yang lahir sebelum fajar Hari Raya dan setelah matahari terbenam, apakah wajib zakat fitrah atau tidak.

Pasal kelima: Orang yang berhak menerima zakat fitrah

Para ulama telah ijma' (sepakat) bahwa zakat fitrah diberikan kepada orang-orang fakir dari kaum muslimin, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

أَغْنُوهُمْ عَنِ السُّؤَالِ فِي هَذَا الْيَوْمِ.

"*Cukupi mereka pada hari ini dari meminta-minta.*"[633]

Namun mereka berbeda pendapat bolehkah zakat fitrah diberikan kepada fakir yang kafir *dzimmi*:

1. Jumhur ulama berpendapat tidak boleh.
2. Abu Hanifah berpendapat boleh.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah bolehnya menerima itu sebab fakir saja atau sebab fakir dan Islam? Ulama yang mengatakan bahwa sebabnya fakir dan Islam, maka orang fakir dari kafir *dzimmi* tidak boleh menerima zakat fitrah. Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa sebabnya hanya fakir, maka orang fakir yang kafir *dzimmi* boleh menerima zakat fitrah. Namun oleh sebagian ulama yang

---

[633] *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/ 152), Al Baihaqi (4/ 175), dinilai *dha'if* oleh An-Nawawi di dalam *Al Majmu'* (6/ 162) dan Ibnu Hajar di dalam *Bulughul Maram*, Al Albani berkata, "*Hasan dha'if.*" lihat *Al Irwa'* (844).

membolehkannya disyaratkan orang fakir yang kafir *dzimmi* tersebut harus berstatus sebagai *rahib* atau pendeta.

Dan kaum muslimin telah sepakat bahwa zakat harta benda tidak boleh diberikan kepada orang kafir *dzimmi* berdasarkan hadits Nabi SAW,

صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ إِلَى فُقَرَائِهِمْ.

"Zakat yang diambil dari orang-orang kaya mereka (muslimin) dan dibagikan kepada orang-orang fakir mereka."[634]

[634] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

كتاب الصيام

KITAB PUASA

Pembicaraan dalam kitab ini terbagi menjadi dua bagian:

Pertama, puasa wajib.

Kedua, puasa sunah.

Pembahasan tentang puasa wajib terbagi menjadi dua bagian:

Pertama, puasa.

Keuda, berbuka.

Adapun dalam pembahasan puasa terbagi menjadi dua bagian:

Pertama, macam-macam puasa wajib.

Kedua, rukun-rukunnya.

Sedangkan yang mencakup pembahasan tentang berbuka terbagi menjadi beberapa bagian, yaitu, hal-hal yang membatalkan puasa, dan orang-orang yang tidak puasa dan hukum-hukumnya.

Macam-Macam Puasa Wajib

Puasa dalam syariat Islam ada dua macam, yaitu puasa wajib dan puasa sunah.

Puasa wajib ada tiga macam, puasa yang terikat waktu, yaitu puasa Ramadhan selama sebulan. Puasa yang wajib karena ada *illat,* seperti puasa sebagai *kafarat.* Dan seseorang yang mewajibkan pada dirinya sendiri, yaitu nadzar.

Dari tiga macam puasa wajib ini, hanya puasa yang termuat dalam bab ini, karena puasa *kafarat* dalam bab *kafarat*, dan puasa nadzar dibahas dalam bab nadzar.

Puasa Ramadhan hukumnya wajib berdasarkan Al Qur`an, hadits, dan ijma' ulama.

Adapun dalil dari Al Qur`an, yaitu Firman Allah SWT:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 183).

Sedangkan dalil dari Hadits, yaitu sabda Rasulullah SAW, "*Islam ditegakkan di atas lima perkara,*" beliau menyebutkan di antaranya adalah puasa.

Dan sabda beliau SAW kepada Badui,

وَصِيَامُ رَمَضَانَ قَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لاَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ.

"*Puasa di bulan Ramadhan.*" Badui bertanya, "Adakah puasa lain yang harus saya kerjakan?" Nabi SAW menjawab, "*Tidak ada, kecuali jika kamu berpuasa sunah.*"[635]

Dan ijma' ulama tidak ada yang menyangkal wajibnya puasa Ramadhan, serta tidak satu imam pun yang berbeda pendapat.

Adapun siapa yang diwajibkan berpuasa tanpa diberikan pilihan adalah:

1. Orang yang *baligh*
2. Berakal
3. Bukan musafir
4. Sehat
5. Tidak ada sesuatu yang menghalanginya berpuasa, yakni haid bagi wanita.

Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, berdasarkan firman Allah SWT, "*Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

---

[635] *Muttafaq 'Alaihi. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Rukun-Rukun Puasa

Ada tiga rukun, yang dua disepakati oleh para ulama dan yang satu diperselisihkan. Yang dua adalah waktu berpuasa dan menghindari hal-hal yang membatalkan puasa, sedangkan yang diperselisihkan adalah niat.

Rukun Pertama: Waktu berpuasa

Adapun rukun pertama: yaitu waktu, terbagi menjadi dua bagian: *Pertama,* waktu yang mewajibkan, yaitu bulan Ramadhan. *Kedua,* waktu yang mencegah seseorang melakukan hal-hal yang membatalkan puasa, yaitu siang hari pada bulan Ramadhan.

Tentang waktu ini, ada beberapa masalah mendasar yang diperselisihkan oleh para ulama. *Pertama,* batas awal dan akhir Ramadhan. *Kedua,* cara menentukan awal dan akhir Ramadhan.

Ijma' ulama menetapkan bahwa jumlah hari dalam sebulan Qamariyah adalah 29 atau 30 hari. Penentuan awal dan akhir Ramadhan dengan cara melihat bulan, berdasarkan hadits Nabi SAW,

صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ.

"*Berpuasalah kalian karena melihat bulan (awal Ramadhan) dan berbukalah karena melihat bulan (awal Syawal).*"[636]

Yang dimaksud dengan melihat bulan adalah, munculnya bulan setelah mencari. Kemudian para ulama berbeda pendapat apabila bulan tidak tampak atau tidak mungkin untuk melakukan *ru'yah* (melihat bulan) karena terhalang awan:

1. Jumhur ulama berpendapat hari yang tidak terlihat bulan itu dimasukkan pada hitungan bulan sebelumnya. Jadi, jika terjadi di akhir bulan Sya'ban, maka bulan Sya'ban digenapkan 30 hari, kalau terjadi di akhir bulan Ramadhan, maka bulan Ramadhan digenapkan 30 hari, lalu hari ke 31 itulah menginjak bulan baru.

---

[636] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1909), Muslim (1081), An-Nasa'i (4/ 133), Ahmad (2/ 415, 454, 456, 459), Ath-Thayalisi (2481), Ibnu Al Ja'd (1154), Al Baihaqi (4/ 206). Semuanya dari Abu Hurairah. Dan lanjutan hadits tersebut adalah, "*Jika awan menutupi kalian maka perkirakanlah.*" Dalam riwayat yang lain: "*Maka perkirakanlah tiga puluh hari.*"

2. Ibnu Umar bependapat apabila bulan terhalang awan di awal Ramadhan, maka hari itu disebut *yaumu syak* (hari yang meragukan) dan Ramadhan harus jatuh pada hari berikutnya.

3. Sebagian ulama salaf bependapat apabila bulan terhalang awan, maka penentuan tanggal dengan menggunakan *hisab* berdasarkan peredaran bulan dan matahari. Inilah madzhab Mutharrif bin Syakhir dari kalangan tabi'in besar.

Ibnu Suraij meriwayatkan dari Syafi'i bahwa orang yang menggunakan dasar ilmu falak (astronomi) untuk menentukan tanggal satu, yang menurut perhitungannya walaupun bulan tidak terlihat, boleh ditetapkan *(itsbat)* sebagai awal atau akhir Ramadhan.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pemahaman terhadap hadits Nabi SAW yang global, dimana beliau bersabda,

صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوْا لَهُ.

"Berpuasalah karena melihat bulan dan berbukalah karena melihat bulan, apabila bulan terhalang awan (hingga tidak terlihat), maka perkirakanlah."

Kata "perkirakanlah" ditafsirkan bermacam-macam. Menurut jumhur ulama, disempurnakan sampai 30 hari. Menurut sebagian ulama, diperhitungkan dengan dasar *hisab*. Sedangkan menurut Ibnu Umar, harus tetap berpuasa hingga lengkap 30 hari. Pendapat jumhur di atas berdasarkan hadits dari Ibnu Abbas, sebagai penjelas kata "perkirakanlah" dalam hadits yang lain, hadits dari Ibnu Abbas tersebut sebagai berikut:

فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوْا الْعِدَّةَ ثَلاَثِيْنَ.

"Apabila bulan terhalang oleh awan (hingga tidak terlihat olehmu), maka genapkanlah hitungannya 30 hari." Menurut jumhur tidak ada pertentangan antara hadits yang global dengan hadits yang rinci. Yang global diperjelas oleh yang rinci, ini sesuai dengan pendapat para ahli *ushul fikih.* Dengan demikian, pendapat jumhur ini lebih tepat. *Wallahu a'lam.*

Sedangkan perbedaan pendapat mereka tentang waktu melihat bulan, mereka bersepakat bahwa jika dilihat dari sore hari maka Ramadhan mulai dari hari kedua.

Kemudian mereka berbeda pendapat apabila bulan terlihat pada keseluruhan siang hari (yakni, awal dilihatnya bulan):

1. Malik, Syafi'i, Abu Hanifah, dan sebagian besar pengikutnya berpendapat apabila bulan masih terlihat pada sore hari sebelum Maghrib, maka tanggal satu ditetapkan pada hari kedua berikutnya.

2. Abu Yusuf (pengikut Abu Hanifah), dan Ibnu Habib (pengikut Malik) berpendapat apabila bulan terlihat pada siang hari sebelum matahari condong ke barat (sebelum Zhuhur), maka itu milik malam sebelumnya. Apabila bulan terlihat sesudah masuk Zhuhur, maka itu milik malam berikutnya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan ini terjadi karena seharusnya hal ini dipahami secara empiris. Kenyataannya tidak dipahami secara empiris, dan tidak ada hadits yang pasti. Namun, ada dua hadits dari Umar RA yang satu bersifat umum dan yang lain terperinci (khusus). Sebagian ulama mengambil yang umum dan sebagian yang lain mengambil yang rinci sebagai dasar.

Hadits yang umum berasal dari Al A'masy, dari Abu Wa'il Syaqiq bin Salmah, dia berkata, "Surat Umar sampai kepada kami, ketika itu kami berbeda pendapat karena bulan terlihat lebih besar oleh sebagian kami. Apabila kamu melihat bulan di siang hari, janganlah berbuka hingga ada dua orang lelaki yang bersaksi bahwa mereka telah melihat bulan kemarin."[637]

Sedang hadits yang khusus diriwayatkan oleh Ats-Tsauri, "Telah sampai berita kepada Umar bin Khaththab bahwa suatu kaum telah melihat *hilal* (bulan) sesudah *zawal* (tergelincirnya matahari) lalu mereka berbuka. Kemudian Umar mengirim surat kepada mereka sebagai teguran, Umar berkata, 'Apabila kalian melihat *hilal* di siang hari

---

[637] Isnadnya *Shahih*. HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (7331, 9431), Ibnu Al Ja'd (2694), Ad-Daruquthni (2/ 168) (2/ 169) (9, 10) dan Al Baihaqi (4/ 212, 248).

sebelum *zawal* berbukalah, namun jika kalian melihat hilal sesudah *zawal* maka janganlah berbuka'."[638]

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Yang menyangkut *qiyas* dan empiris adalah bahwa bulan tidak terlihat sedangkan matahari masih dalam posisi jauh. Maka, tidak mungkin bulan terlihat berbeda (tampak besar atau kecil) di suatu wilayah. Jadi, yang lebih tepat menurut kami (Ibnu Rusyd) adalah dasar empiris dalam hal tersebut sebagaimana yang kami jelaskan, dan tidak ada bedanya antara sebelum maupun sesudah *zawal*, akan tetapi yang menjadi patokan adalah terbenamnya matahari atau belum.

Adapun perbedaan pendapat mereka dalam cara mendapatkan *ru'yah*, ada dua, yaitu: *Pertama*, melalui indera (mata). *Kedua*, melalui berita dari orang lain.

Menurut ijma' ulama, orang yang melihat bulan sendirian, maka dia wajib berpuasa. Menurut Atha' bin Abi Rabbah, seseorang yang melihat bulan tidak boleh berpuasa kecuali melihatnya bersama orang lain.

Lalu bolehkah seseorang berbuka setelah melihat bulan sendirian?

1. Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad berpendapat tidak boleh berbuka.

2. Syafi'i dan Abu At-Tsaur berpendapat harus berbuka. Alasannya, Nabi SAW mewajibkan puasa dan berbuka atas dasar melihat bulan dan melihat itu hanyalah dengan indera.

Seandainya tidak ada ijma' bahwa kabar *ru'yah* itu mewajibkan puasa tentu berita *ru'yah* tidak dapat menjadi pedoman. Yang harus diperhatikan adalah melihat bulan pada awal Ramadhan dan awal Syawal, ini sebagai langkah preventif, agar jangan sampai ada orang fasik yang mengaku melihat bulan, sehingga kemudian mereka berbuka, padahal sebenarnya mereka tidak melihat bulan. Oleh karena itu, Syafi'i berpendapat, jika khawatir dituduh melanggar ajaran agama maka jangan makan dan minum. Namun dia harus yakin bahwa dirinya sudah tidak berpuasa. Menurut Malik, orang yang berbuka karena telah melihat bulan

---

638 HR. Abdurrazzaq dalam *Al Mushannaf* (7332).

sendirian, dia wajib mengqadha puasanya dan membayar *kafarat*. Sedang menurut Abu Hanifah, orang tersebut wajib *qadha* saja.

Adapun cara mendapatkan khabar dari orang lain, para ulama berbeda pendapat tentang jumlah orang yang membawa berita yang bisa diterima berita ru'yahnya dan tentang sifat-sifatnya.

1. Malik berpendapat tidak boleh berpuasa dan berbuka jika informasinya kurang dari dua orang yang adil.

2. Syafi'i dari riwayat Muzani berpendapat agar menentukan puasa cukup seorang saksi, sedangkan untuk berbuka atau Hari Raya minimal dua orang saksi.

3. Abu Hanifah berpendapat jika cuaca berawan, maka kesaksian satu orang dianggap cukup, jika cuaca cerah, maka harus sekelompok orang yang bersaksi.

Riwayat dari Abu Hanifah bahwa dia menerima kesaksian dua orang saksi yang adil pada saat cuaca cerah. Riwayat dari Malik bahwa dia tidak menerima kesaksian dua orang saksi, kecuali bila cuaca berawan. Menurut ijma' ulama, untuk Hari Raya atau berbuka minimal dua orang saksi. Sementara Abu Tsaur berpendapat tidak ada bedanya untuk berpuasa dan berbuka atau Hari Raya, berbeda dengan Syafi'i yang membedakan antara berpuasa, berbuka dan Hari Raya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena perbedaan beberapa atsar dalam masalah ini. Apakah kesaksiannya itu yang menjadi dasar atau jumlah orang yang *ru'yah*?

Hadits-hadits yang menyangkut hal tersebut adalah:

Riwayat Abu Daud dari Abdurrahman bin Zaid bin Khaththab bahwa dia berpidato di depan khalayak untuk menjelaskan hari *syak* (hari yang meragukan antara puasa atau tidak), dia berkata, "Aku duduk di majelis para sahabat Rasulullah SAW, aku menanyakan kepada mereka, semuanya memberitahukan kepadaku bahwa Rasulullah SAW telah bersabda,

صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوْا ثَلَاثِينَ، فَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ فَصُومُوا وَأَفْطِرُوا.

"Berpuasalah karena melihat bulan dan berbukalah karena melihat bulan, bila bulan tidak terlihat, maka sempurnakanlah 30 hari. Jika ada dua orang yang bersaksi telah melihat bulan, maka berpuasalah (di awal Ramadhan) dan berbukalah (di awal Syawal)."[639]

Riwayat At-Tirmidzi dari Ibnu Abbas, dia berkata,

أَبْصَرْتُ الْهِلاَلَ اللَّيْلَةَ، قَالَ: أَتَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: يَا بِلاَلُ أَذِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُوْمُوا غَدًا.

"Seorang Badui datang kepada Nabi SAW lalu berkata, 'Saya telah melihat bulan malam ini'. Nabi SAW bertanya, *'Apakah kamu bersaksi bahwa tidak ada tuhan yang berhak diibadahi dengan benar selain Allah dan Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya?'* Orang itu menjawab, 'Ya.' Lalu Nabi SAW bersabda, *'Hai Bilal! Umumkan kepada orang banyak agar mereka berpuasa esok hari'."*[640]

Hadits tersebut sanadnya diperselisihkan, karena diriwayatkan oleh sekelompok orang secara *mursal.*

Riwayat Abu Daud dari Rib'i bin Kharrasy dari seorang sahabat Rasulullah SAW, dia berkata,

كَانَ النَّاسُ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ، فَقَامَ أَعْرَابِيَّانِ فَشَهِدَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَأَهَلاَّ الْهِلاَلَ أَمْسِ عَشِيَّةً، فَأَمَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسَ أَنْ يُفْطِرُوا وَأَنْ يَعُوْدُوْا إِلَى مُصَلاَّهُمْ.

"Di akhir Ramadhan orang-orang berkumpul, lalu ada dua orang Badui datang bersaksi kepada Nabi SAW bahwa mereka telah melihat

---

[639] *Shahih.* HR. An-Nasa'i (1/ 300), Ahmad (4/ 321), Ad-Daruquthni dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Al Irwa`* (909).

[640] *Dha'if.* HR. Abu Daud (2340), At-Tirmidzi (691), An-Nasa'i (4/ 132), di dalam *Al Kubra* (2322, 2323), Ibnu Majah (1652), Ad-Darimi (2/ 9), Ibnu Al Jarud (379), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1923), Ad-Daruquthni (2/ 157, 158, 159), Al Baihaqi (4/ 211, 212), dinilai *dha'if* oleh Al Albani di dalam *Al Irwa`* (907).

bulan kemarin petang. Maka Rasulullah SAW memerintahkan agar orang-orang berbuka dan segera kembali menuju tempat shalat."[641]

Sebagian ulama memilih hadits-hadits tersebut, sedangkan yang lain mengkompromikan hadits-hadits itu. Syafi'i mengkompromikan hadits Ibnu Abbas dan hadits Rib'i secara zhahir. Dia mewajibkan puasa cukup dengan kesaksian seorang saja dalam melihat bulan, dan untuk Hari Raya dengan kesaksian dua orang.

Adapun Malik mengunggulkan hadits Abdurrahman karena *qiyas*. Maksudnya, kesaksian tersebut diqiyaskan dengan kesaksian dalam hak-hak.

Abu Tsaur tidak melihat adanya pertentangan antara hadits Ibnu Abbas dengan hadits Rib'i bin Kharrasy. Dalam hadits Rib'i disebutkan kesaksian dua orang, sedangkan dalam hadits Ibnu Abbas disebutkan kesaksian seorang. Dengan demikian, keduanya sama-sama berlaku, tidak bertentangan, serta tidak dibedakan antara kasaksian untuk memulai puasa dan kesaksian untuk mengakhiri puasa. Pendapat Abu At-Tsaur ini tergolong langka. Orang yang melihat bulan itu lebih tepat dianalogikan dengan periwayatan daripada dianalogikan dengan persaksian. Karena ketentuan jumlah saksi adalah ibadah mutlak yang tidak boleh di-*qiyas*-kan, atau untuk membereskan persengketaan yang apabila salah satu saksi tidak jujur, maka akan dibantah oleh saksi yang lain, sehingga kesaksian itu betul-betul meyakinkan. Sedangkan melihat bulan yang diperselisihkannya tidak memerlukan "penyelesaian", karena orang yang melihat bulan banyak.

Syaf i'i mungkin menempuh pertimbangan resiko. Maka, dia membedakan antara awal puasa yang cukup dengan kesaksian seorang saja dan awal Hari Raya yang minimal dengan kesaksian dua orang, karena resiko Hari Raya atau berbuka lebih besar daripada resiko berpuasa pada awal Ramadhan.

Madzhab Abu Bakar bin Mundzir adalah madzhab Abu At-Tsaur yang menurut saya tergolong madzhab Zhahiri. Abu Bakar bin Mundzir

---

[641] *Shahih.* HR. Abu Daud (2339), Ad-Daruquthni (2/ 169), ia berkata isnadnya *hasan tsabit*, diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (4/ 250) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

menganggap hadits tersebut sama penerapannya untuk mengawali puasa dan mengakhirinya.

Bila ada seorang yang memberitahukan bahwa dirinya melihat bulan, dan pengakuan itu *(itsbat)* dibenarkan, bolehkah wilayah lain mengikuti *itsbat* itu, ataukah tiap-tiap wilayah harus melihat bulan sendiri?

Dalam hal ini ada perbedaan pendapat:

1. Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik bahwa apabila di suatu wilayah orang-orang belum berpuasa lalu ada berita bahwa di wilayah lain orang-orang sudah berpuasa karena melihat bulan, maka mereka yang tidak berpuasa itu wajib *mengqadha* puasanya untuk hari tersebut.

2. Syaf i'i dan Ahmad berpendapat sama dengan pendapat di atas.

3. Ulama Madinah meriwayatkan dari Malik berita bahwa *itsbat* (ketetapan) orang yang melihat bulan di wilayah lain tidak bisa dijadikan dasar, kecuali bila berita tersebut dibuat oleh orang yang diutus oleh penguasa *(al imam).*

Ibnu Majisyun dan Mughirah (pengikut Malik) memilih pendapat ini. Ijma' ulama menetapkan bahwa bulan yang terlihat di wilayah lain yang jauh tidak bisa dijadikan dasar penetapan tanggal, seperti antara Spanyol dengan Hijaz.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara *atsar* dengan pendapat ilmiah. Menurut ilmu pengetahuan, suatu negara disamakan dengan negara lain dalam penetapan tanggalnya apabila tempat terbitnya matahari (*mathali'*) tidak berjauhan, karena ufuknya sama. Dan jika berjauhan atau berbeda jauh, maka tidak boleh disamakan.

Hadits riwayat Muslim dari Kuraib bahwa Ummu Fadhl binti Harits mengutus Kuraib untuk menemui Muawiyah di Syam, dia menuturkan, 'Saya telah sampai di Syam dan melaksanakan pesan Ummu Fadhl, saat itu di Syam sudah tiba awal Ramadhan, saya melihat bulan (tanggal satu) pada malam Jumat. Lalu saya pulang kembali ke Madinah, saya ditanya oleh Abdullah bin Abbas tentang tanggal satu, 'kapan kamu melihat bulan?' Saya jawab, 'Bahwa saya melihat bulan pada malam Jumat.' Abdullah bin Abbas bertanya lagi, 'Kamu melihat sendiri?' Saya menjawab, 'Ya, orang-orang juga melihatnya, mereka semua berpuasa

dan juga Mu'awiyah.' Abdullah bin Abbas berkata, 'Tetapi kami (di Madinah) melihat bulan pada malam Sabtu, maka kami akan terus berpuasa hingga kami sempurnakan 30 hari, kecuali jika kami nanti melihat bulan.' Saya bertanya, 'Apakah tidak cukup berdasar dengan *ru'yah* Mu'awiyah?' Abdullah bin Abbas menjawab, 'Tidak, demikian inilah yang diperintahkan oleh Nabi SAW kepada kami'."[642]

Berdasarkan hadits tersebut secara eksplisit, tiap daerah harus berpedoman pada *ru'yah*-nya sendiri-sendiri baik berdekatan atau berjauhan. Penelitian ilmiah menyatakan bahwa *ru'yah* bulan itu tentu berbeda antara daerah yang jauh dengan yang dekat, khususnya jauh secara membujur dan melintang. Apabila berita melihat bulan itu *mutawatir,* maka tidak perlu lagi diperkuat kesaksian. Demikianlah masalah-masalah yang berhubungan dengan waktu wajibnya puasa.

* Berikut ini masalah-masalah yang menyangkut waktu menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa.

Para ulama sepakat bahwa batas akhirnya adalah terbenamnya matahari berdasarkan firman Allah SWT, "*Kemudian sempurnakan puasa itu sampai (datang) malam.*"(Qs. Al Baqarah [2]: 187).

Mengenai batas awal waktu menahan diri, para ulama berbeda pendapat:

1. Jumhur ulama berpendapat batasnya adalah munculnya fajar kedua yang bergaris putih berdasarkan ketetapan dari Rasulullah SAW dan firman Allah SWT, "*Hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

2. Sebagian ulama berpendapat *syadz*, bahwa batasannya adalah fajar merah yang muncul sesudah fajar putih bersamaan tampaknya dengan mega merah. Ini diriwayatkan dari Hudzaifah dan Ibnu Mas'ud.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan atsar-atar dan *isytirak* nama fajar, yang bisa diartikan fajar putih dan fajar merah. Hadits-hadits yang dijadikan dasar tersebut adalah: Hadits Zirr dari Hudzaifah, dia berkata,

---

642 *Shahih.* HR. Muslim (1087), Abu Daud (2332), At-Tirmidzi (693), An-Nasa'i (4/ 131), di dalam *Al Kubra* (2421), Ahmad (1/ 306), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1916), dan diriwayatkan juga oleh Ad-Daruquthni (2/ 171) serta Al Baihaqi (4/ 251).

تَسَحَّرْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَوْ شَاءَ أَنْ أَقُوْلَ هُوَ النَّهَارُ إِلاَّ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ.

"Saya makan sahur bersama Rasulullah SAW, seandainya saya mau mengatakan, saat itu sudah siang, hanya saja matahari tidak muncul."[643]

Abu Daud meriwayatkan hadits dari Qais bin Thalq dari ayahnya, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ يَهِيْدَنَّكُمْ السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الأَحْمَرُ.

"Makan dan minumlah dan janganlah kamu menjadi bimbang karena cahaya yang memancar ke atas. Makanlah dan minumlah sehingga tampak olehmu cahaya merah."[644]

Abu Daud mengatakan bahwa penduduk Yamamah menyendiri dalam meriwayatkan hadits ini dan ini termasuk *syadz* karena nash Al Qur`an telah jelas: "*Hingga terang bagimu benang putih ...*"

Mereka yang berpendapat batasnya adalah fajar putih yang bergaris, yaitu jumhur dan yang *mu'tamad*. Menurut sebagian ulama, batasnya adalah sejak terbit fajar itu sendiri.

Menurut sebagian yang lain, batasnya adalah sejak fajar itu tampak bagi orang yang melihat. Bagi orang yang tidak melihat fajar, walaupun sebenarnya sudah terbit fajar, boleh makan hingga dia melihat fajar. Masalah ini berkembang sebagai berikut. Jika fajar telah muncul, namun dikira belum (masih diteruskan makan), maka bagi ulama yang berpendapat bahwa awal puasa itu sejak munculnya fajar, maka puasanya wajib diqadha. Sedang bagi ulama yang berpendapat awal puasa itu mengetahui fajar, maka puasa tersebut tidak wajib diqadha.

---

[643] *Shahih.* HR. An-Nasa`i (4/ 142), di dalam *Al Kubra* (2462), Ibnu Majah (1695), Ahmad (5/ 399, 400, 405), dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam Shahih Ibnu Majah.

[644] *Shahih.* HR. Abu Daud (2348), At-Tirmidzi (705), Ath-Thahawi di dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/ 45), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1930), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

Perbedaan tersebut berpangkal pada penafsiran yang berbeda terhadap firman Allah, "*Dan makan minumlah hingga hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Apakah batasnya itu sejak terbit fajar itu sendiri atau orang melihat fajar? Orang Arab terbiasa menggunakan kata *isti'arah* (personifikasi) yang dipakai tidak sebagai arti hakiki, mungkin maskud ayat tersebut adalah apabila fajar terbit artinya tampak oleh kita, yang mengandung perbedaan pendapat adalah, "*Hingga terang bagimu*", karena jika fajar benar-benar terbit tentu akan tampak dengan jelas.

Menurut zhahir lafazh, batasnya adalah kita melihat fajar itu. Sedangkan menurut *qiyas,* batasnya adalah sejak terbit fajar itu sendiri. (Maksudnya, diqiyaskan dengan terbenam matahari dan batas-batas waktu *syar'iyah,* seperti condongnya matahari ke arah barat dan sebagainya. Masalah *syar'i* kesemuannya terkait dengan eksistensinya, tidak terkait dengan pengetahuan yang terkait dengannya). Menurut Malik sesuai dengan pendapat jumhur, batasnya adalah eksistensi terbitnya fajar, bukan tampaknya fajar, bahkan sebagian ulama membatasi sebelum terbit fajar. Dasar pendapat Malik dan jumhur adalah hadits dalam kitab Bukhari, saya kira dalam sebagian riwayatnya, Nabi SAW bersabda,

فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ، فَإِنَّهُ لاَ يُنَادِي حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ.

"*Makan dan minumlah hingga ibnu Ummi Maktum mengumandangkan adzan, sesungguhnya dia tidak menyeru hingga terbit fajar.*"[645]

Mereka yang menentukan batas sebelum terbit fajar hanya sebagai tindakan hati-hati dan menghilangkan keraguan. Yang pertama (Malik dan jumhur) lebih tepat dan yang kedua (sebelum terbit fajar) lebih hati-hati. *Wallahu a'lam.*

---

[645] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (617, 622, 2656), Muslim (1092), At-Tirmidzi (203), An-Nasa'i (2/ 10) dan Ahmad (2/ 57) dari hadits Ibnu Umar.

Rukun kedua: *Al imsak* (Menahan Diri dari Segala Hal yang Membatalkan Puasa)

Para ulama telah sepakat bahwa orang yang berpuasa wajib menahan diri untuk tidak makan, minum, dan bersetubuh, berdasarkan firman Allah SWT,

فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ

"*Maka sekarang campurilah mereka itu dan carilah apa yang telah ditetapkan oleh Allah untukmu. Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Namun mereka berbeda pendapat dalam beberapa hal: Ada yang *maskut* dan ada yang *manthuq*. Termasuk yang *maskur* diantaranya: masuknya benda bukan makanan dan minuman ke dalam perut, masuknya benda ke dalam tubuh tanpa melalui lubang jasad manusia, seperti menyuntikkan atau injeksi, dan masuknya benda ke dalam tubuh bukan daerah perut, seperti melalui kepala yang dapat meresap ke otak.

Sebab perbedaan pendapat: Terletak pada qiyas, yaitu apakah sesuatu yang bisa memberi gizi (mengenyangkan) bisa diqiyaskan kepada yang tidak memberi qizi? Karena makna yang *manthuq* dalam ayat di atas adalah sesuatu yang bergizi yang dapat membatalkan puasa.

Ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan puasa adalah makna yang bisa dipahami dengan akal, tidak menyamakan antara yang memberikan gizi dan yang tidak.

Adapun ulama yang berpendapat bahwa puasa adalah ibadah yang tidak bisa dipahami oleh akal, dan maksudnya hanyalah menahan diri dari segala hal yang masuk ke perut, maka ia menyamakan antara yang dapat memberikan gizi (mengenyangkan) dan tidak.

Madzhab Malik menetapkan bahwa orang yang berpuasa wajib menahan diri dari masuknya sesuatu ke kerongkongan dari jalur manapun tidak peduli apakah sesuatu itu memberikan gizi atau tidak.

Mengenai selain makanan dan minuman, para ulama seputar —selain Malik— berpendapat bahwa orang yang berpuasa lalu

berciuman, jika sampai keluar sperma maka puasanya batal, jika hanya keluar madzi, maka puasanya tidak batal,

Dan para ulama berbeda pendapat dalam hal ciuman:

1. Sebagian ulama membolehkannya.

2. Sebagian yang lain memakruhkan bagi orang muda dan membolehkan untuk orang yang sudah tua.

3. Sebagian yang lain lagi memakruhkan secara mutlak.

Ulama yang membolehkan berdasarkan hadits dari Aisyah dan Ummu Salamah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُ وَهُوَ صَائِمٌ.

"Bahwa Nabi SAW pernah mencium (istrinya) pada saat beliau berpuasa."[646]

Adapun ulama yang memakruhkan menganggap, mencium itu akan berkembang menjadi persetubuhan. Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa mencium itu membatalkan puasa mendasarkan pada hadits riwayat Maimunah binti Sa'ad, dia bekata: Rasulullah SAW pernah ditanya tentang ciuman bagi orang berpuasa, lalu beliau menjawab,

أَفْطَرَا جَمِيْعًا.

"*Keduanya batal puasanya.*"[647]

Ath-Thahawi meriwayatkan hadits tersebut, namun dia sendiri menganggapnya *dha'if.*

Tentang bersetubuh karena lupa atau tidak, dibahas dalam "Hal-hal yang membatalkan puasa dan hukum-hukumnya." Adapun yang mereka perselisihkan menurut pemahaman ***manthuq*** dari ayat di atas yaitu tentang bekam dan muntah.

Ada tiga pendapat tentang bekam:

---

[646] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1928), Muslim (1106), Abu Daud (2382, 2383, 2384), At-Tirmidzi (727) (729), Ahmad (6/ 39, 40, 42, 44, 230, 263, 266), Ath-Thayalisi (1391, 1399).

[647] *Dha'if* Sekali. HR. Ibnu Majah (1686), Ahmad (6/ 463), Ad-Daruquthni (2/ 183), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (25/ 34), Al Albani berkata di dalam *Dha'if Ibnu Majah,* hadits ini lemah sekali.

1. Ahmad, Daud, Al Auza'i, dan Ishaq bin Rahawaih, berpendapat bahwa bekam membatalkan puasa dan menahan diri dari tidak berbekam hukumnya wajib saat dalam berpuasa.

2. Malik, Syafi'i, dan Ats-Tsauri berpendapat bahwa bekam bagi orang yang berpuasa adalah makruh, namun tidak membatalkan puasanya.

3. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa bekam bagi orang yang berpuasa tidak makruh dan tidak membatalkan puasanya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya dua hadits yang berbeda:

Pertama, hadits dari jalur Tsauban dan Rafi' bin Khadij yang dinilai shahih oleh Ahmad, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ.

"*Orang yang membekam dan yang dibekam puasanya batal.*"[648]

Kedua, hadits Ikrimah dari Ibnu Abbas yang tergolong *shahih*:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَمَ وَهُوَ صَائِمٌ.

"Bahwa Rasulullah SAW pernah berbekam saat beliau berpuasa."[649]

Ada tiga jalan yang ditempuh oleh para ulama dalam menanggapi dua hadits tersebut. *Pertama,* mengunggulkan salah satunya. *Kedua,* mengkompromikan kedua-duanya. *Ketiga* menggugurkan kedua-duanya, sandaranya adalah asal segala sesuatu hukumnya boleh, jika tidak diketahui mana yang menasakh (menghapus) dan mana yang dinasakh (dihapus).

Ulama yang menempuh *tarjih* (mengunggulakn salah satu dalil) berpendapat bahwa hadits Tsauban jelas mengandung hukum, maka wajib diamalkan. Sedangkan hadits Ibnu Abbas masih mengandung

---

648 HR. Abu Daud (2367), An-Nasa'i (2/ 129, 132, 134, 141, 142,, Ibnu Majah (1680), Ahmad (5/ 277, 282, 283), Ath-Thayalisi (989), Ad-Darimi (2/ 14), Ibnu Al Jarud (386), dinilai *shahih* oleh Al Albani. Sedangkan hadits Rafi' bin Khadij diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (774), Ahmad (3/ 465), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1964), Ath-Thabrani (4257) dan Al Hakim (1/ 428).

649 *Shahih.* HR. Al Bukhari (1938. 1939) (5694), Abu Daud (2373, 2373), At-Tirmidzi (775) (777), Ibnu Majah (1682), Ahmad (1/ 215, 222, 286).

banyak kemungkinan, bisa jadi menghapus atau dihapus *(mansukh)*, berarti masih mengandung keraguan, maka tidak wajib diamalkan. Jadi, yang diunggulkan adalah yang jelas wajib diamalkan, yaitu hadits Tsauban.

Ulama yang menempuh cara kompromi berpendapat bahwa hadits Tsauban menunjukkan larangan yang bersifat makruh. Sedangkan hadits Ibnu Abbas menunjukkan tidak ada larangan. Sedangkan mereka yang menempuh langkah pengguguran berpendapat bahwa dua hadits tersebut tidak berlaku. Oleh karena itu, hukumnya netral. Dengan demikian, orang yang berpuasa boleh berbekam.

* Adapun tentang muntah:

1. Jumhur ulama berpendapat apabila muntah tanpa disengaja maka tidak membatalkan puasa, kecuali Rabi'ah berpendapat batal puasanya.

2. Apabila sengaja muntah, maka menurut jumhur ulama batal puasanya, kecuali Thawus yang berpendapat tidak batal.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pemahaman yang berbeda-beda terhadap hadits tentang muntah, dan juga perbedaan dalam penilaian keshahihannya.

Ada dua hadits dalam hal ini, yaitu:

Pertama, hadits dari Abu Darda`,

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَأَفْطَرَ.

"Bahwa Rasulullah SAW pernah muntah lalu beliau berbuka."

Ma'dan berkata: Aku bertemu Tsauban di masjid Damaskus lalu aku tanyakan kepadanya bahwa Abu Darda` menceritakan kepadaku, 'Bahwa Rasulullah SAW pernah muntah lalu beliau berbuka.' Maka Tsauban menjawab, 'Benar, saat itu aku yang menuangkan air untuk wudhu beliau SAW'.[650] Hadits ini dinilai *shahih* oleh At-Tirmidzi.

Kedua, hadits dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Abu Daud bahwa Rasulullah SAW bersabda,

---

[650] *Shahih.* HR. Abu Daud (2381), At-Tirmidzi (87), An-Nasa`i di dalam *Al Kubra* (3122, 3124, 3126), Ahmad (6/ 442), Ad-Darimi (2/ 14), Ibnu Al Jarud (8), Ad-Daruquthni (1/ 144) (4/ 220), dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

مَنْ ذَرَعَهُ الْقَيْءُ وَهُوَ صَائِمٌ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ، وَإِنْ اسْتَقَاءَ فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ.

"*Barang siapa yang berpuasa kemudian muntah maka tidak wajib mengqadha atasnya (tidak batal), namun jika muntahnya disengaja, maka wajib mengadha puasanya (puasanya batal).*"[651] Hadits ini juga diriwayatkan dari Ibnu Umar secara *mauquf.*

Ulama yang tidak menilai *shahih* kedua hadits tersebut berpendapat bahwa muntah tidak membatalkan puasa, baik disengaja maupun tidak. Sedangkan ulama yang mengunggulkan hadits Tsauban dan menganggap lebih kuat daripada hadits Abu Hurairah berpendapat bahwa muntah secara mutlak membatalkan puasa, baik disengaja maupun tidak.

Adapun ulama yang mengkompromikan kedua hadits tersebut, yakni hadits Tsauban bersifat *mujmal* (global), sedangkan hadits Abu Hurairah sebagai penjelasannya karena lebih detail, mereka berpendapat bahwa muntah yang tidak disengaja tidak membatalkan puasa. Sementara muntah yang disengaja membatalkan puasa. Inilah yang ditempuh oleh jumhur ulama.

Rukun ketiga: Niat

Niat dalam puasa bisa dipandang dari berbagai segi, antara lain:

1. Apakah niat itu sebagai syarat sahnya puasa atau tidak?

2. Jika memang sebagai syarat sahnya puasa, haruskah niat puasanya ditentukan?

3. Haruskah niat tersebut diulang setiap hari, ataukah cukup sekali niat di awal bulan Ramadhan?

4. Kapan waktu niat yang menjadikan puasa itu sah?

5. Batalkah puasa seseorang apabila niatnya tidak tepat waktu?

---

[651] *Shahih.* HR. Abu Daud (2380), At-Tirmidzi (720), Ibnu Majah (1676), Ahmad (2/ 498), Ad-Darimi (2/ 14), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1960, 1961), Al Hakim (1/ 426), disepakati oleh Adz-Dzahabi dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

6. Jika sampai tidak niat, batalkah puasanya? Dan bolehkah makan atau minum?

Para ulama berbeda pendapat tentang masalah-masalah di atas.

* Apakah niat menjadi syarat sahnya puasa?

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa niat menjadi syarat sah puasa.

2. Sebagian ulama berpendapat *syadz*, bahwa puasa Ramadhan tidak memerlukan niat, kecuali bagi orang-orang sakit dan musafir yang ingin berpuasa di bulan Ramadhan.

Sebab perbedaan pendapat: Banyaknya kemungkinan makna yang menyelusup pada puasa, apakah puasa Ramadhan itu ibadah yang dapat dilogikakan atau tidak? Ulama yang menganggap puasa itu ibadah yang tidak dapat dilogikakan mewajibkan niat. Sedangkan ulama yang menganggap puasa itu ibadah yang dapat dilogikakan berpendapat, bahwa orang yang berpuasa berarti sudah berniat, walaupun tidak diungkapkan dalam batin dan lisannya. Namun kekhususan ketentuan ini untuk Ramadhan adalah lemah. Mungkin kelompok ini berpendapat bahwa siang hari di bulan Ramadhan adalah waktu terlarang untuk berbuka, maka segala macam puasa yang dilakukan di bulan Ramadhan akan beralih menjadi puasa *syar'i* (puasa Ramadhan).

* Adapun tentang menentukan niat dalam puasa Ramadhan ulama juga berbeda pendapat:

1. Malik berpendapat bahwa menentukan niat puasa Ramadhan, dan tidak boleh berniat puasa secara mutlak dan tidak boleh berniat puasa selain puasa Ramadhan.

2. Abu Hanifah berpendapat cukup dengan niat berpuasa secara mutlak, tanpa harus menentukan puasa Ramadhan. Seandainya berniat untuk puasa selain Ramadhan pun otomatis statusnya menjadi puasa Ramadhan, kecuali musafir. Apabila seorang musafir pada bulan Ramadhan berniat mengerjakan puasa selain puasa Ramadhan, maka puasanya sesuai dengan niatnya. Karena dia tidak berkewajiban menjalani puasa Ramadhan.

3. Dua orang pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara musafir dengan yang bukan musafir. Semua puasa yang diniatkan untuk dijalankan pada bulan Ramadhan beralih menjadi puasa Ramadhan.

Sebab perbedaan pendapat: Karena perbedaan pandangan mereka terhadap penentuan niat, apakah penentuan niat itu harus menentukan jenis ibadahnya atau cukup dengan menentukan ibadah tanpa jenis?

Dua macam niat seperti itu ada di dalam syara'. Seperti niat berwudhu, cukup menentukan niat untuk menghilangkan hadats. Dalam hal ini wudhu bisa digunakan untuk menjalani ibadah apa saja yang memerlukan wudhu sebagai syaratnya. Namun, untuk ibadah shalat niatnya harus ditentukan, jika shalat Ashar maka harus berniat shalat Ashar, jika shalat Zhuhur maka harus berniat shalat Zhuhur. Inilah yang masyhur di kalangan para ulama.

Sebagian ulama menyamakan niat puasa Ramadhan dengan niat berwudu. Dengan demikian, cukup berniat puasa tanpa menentukan Ramadhannya. Sebagian yang lain menyamakan niat puasa Ramadhan dengan niat shalat Ashar, maka harus ditentukan bahwa puasa yang dijalankan adalah puasa Ramadhan, bukan puasa lain.

Perbedaan tentang beralihnya status puasa bukan Ramadhan menjadi puasa Ramadhan, apabila dikerjakan pada bulan Ramadhan. Ini harus ditegaskan, karena ada dua macam ibadah, yang satu bisa beralih status dan yang lain tidak. Misalnya, seseorang yang berniat shalat Zhuhur tidak bisa beralih status menjadi shalat Ashar. Dengan penjelasan ini, kebanyakan niat ibadah tidak dapat berubah status. Adapun yang bisa beralih status menurut kesepakatan ulama adalah haji. Para ulama mengatakan bahwa seseorang yang berniat melakukan haji sunah, padahal dia belum pernah berhaji, maka hajinya beralih status menjadi haji wajib.

Ulama yang menyamakan niat puasa dengan niat shalat, berarti tidak dapat berubah (tidak ada peralihan niat). Ulama yang menyamakan niat puasa dengan niat haji, berarti realisasi niat dapat berubah.

Para ulama berbeda pendapat mengenai waktu niat:

1. Malik berpendapat bahwa puasa tidak sah kecuali bila niatnya sebelum fajar, untuk segala macam puasa.

2. Syafi'i berpendapat bahwa puasa wajib niatnya sebelum fajar, dan puasa sunah boleh berniat sesudah fajar.

3. Abu Hanifah berpendapat boleh berniat sesudah fajar untuk puasa wajib yang waktunya sudah ditentukan, seperti puasa Ramadhan, puasa nazar pada hari-hari yang sudah ditentukan sebelumnya. Demikian pula puasa sunah. Sedangkan puasa wajib yang tidak terikat dengan waktu tertentu tidak boleh niat sesudah fajar, seperti puasa *qadha* yang wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya beberapa hadits yang dianggap berbeda, sebagai berikut:

Pertama, hadits riwayat Al Bukhari dari Hafshah bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلاَ صِيَامَ لَهُ.

"*Barangsiapa yang tidak berniat puasa sejak malam hari, maka puasanya tidak sah.*"[652]

Malik juga meriwayatkan hadits tersebut secara *mauquf*, namun Abu Umar berpendapat bahwa hadits di atas *sanadnya idhtirab* (rancu).

Kedua, Muslim meriwayatkan hadits dari Aisyah, dia berkata,

قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ: يَا عَائِشَةُ! هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ؟ قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا عِنْدَنَا شَيْءٌ، قَالَ: فَإِنِّي صَائِمٌ.

"Pada suatu hari Rasulullah SAW bertanya kepadaku (Aisyah), '*Hai Aisyah, apakah kamu mempunyai makanan*?' Aisyah menjawab, 'Ya Rasulullah, kita tidak punya makanan.' Lalu beliau bersabda, '*(Kalau begitu) saya berpuasa*'."[653]

Ketiga, hadits Muawiyah: Bahwa Muawiyah berkata di atas mimbar: Hai penduduk Madinah! Di mana para ulama kalian? aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

---

[652] *Shahih.* HR. Abu Daud (2454), At-Tirmidzi (730), An-Nasa'i (4/ 196, 197), di dalam *Al Kubra* (2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648), Ahmad (6/ 287), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1933), diriwayatkan juga oleh Ad-Daruquthni (2/ 172, 173), Ath-Thabrani (23/ 196) (337, 367), Al Baihaqi (4/ 202, 213, 221), dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[653] *Shahih.* HR. Muslim (1154), Abu Daud (2455), At-Tirmidzi (733), An-Nasa'i (4/ 193, 194, 195), di dalam *Al Kubra* (2637), Ibnu Majah (1701), Ahmad (6/ 207), Al Baihaqi (4/ 203, 274).

الْيَوْمُ هَذَا يَوْمُ عَاشُورَاءَ وَلَمْ يُكْتَبْ عَلَيْنَا صِيَامُهُ، وَأَنَا صَائِمٌ، فَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ فَلْيَصُمْ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُفْطِرْ.

"Hari ini adalah hari Asyura` namun kita belum diwajibkan mempuasainya. Sementara aku berpuasa pada hari ini. Siapa diantara kalian ingin berpuasa, maka berpuasalah dan siapa ingin berbuka (tidak berpuasa), berbukalah."[654]

Ulama yang menempuh jalan *tarjih* mengunggulkan hadits Hafshah. Ulama yang menempuh jalan kompromi membedakan antara puasa wajib dengan puasa sunah. Maka hadits Hafsah berlaku untuk puasa wajib, sementara hadits Aisyah dan Muawiyah berlaku untuk puasa sunah.

Abu Hanifah membedakan antara puasa wajib yang terikat waktu dengan puasa wajib yang tidak terikat waktu. Karena puasa wajib yang terikat waktu (seperti Ramadhan) tidak perlu menentukan niat. Sedangkan puasa wajib yang tidak terikat dengan waktu tertentu (seperti puasa *qadha* wajib) harus menentukan niat, yakni menentukan jenis puasa apa yang akan dijalani.

* Apakah syarat puasa itu harus terlepas dari hadats besar (junub)? Dalam hal ini jumhur ulama berpendapat bahwa puasa tidak disyaratkan suci dari hadats besar (junub) berdasarkan hadits dari Aisyah dan Ummu Salamah (dua orang istri Nabi SAW), keduanya mengatakan,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ جِمَاعٍ غَيْرِ احْتِلاَمٍ فِي رَمَضَانَ ثُمَّ يَصُوْمُ.

"Rasulullah SAW pernah berhadats besar (junub) pada waktu Subuh di bulan Ramadhan karena bersetubuh, bukan karena mimpi, kemudian beliau tetap berpuasa."[655]

Dari hadits tersebut para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan bahwa mimpi (sampai keluar sperma) di siang hari:

---

[654] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (2003), Muslim (1129), An-Nasa`i (4/ 204), Ahmad (4/ 95), Abdurrazzaq (7834), Ath-Thabrani (19/ 740, 744, 749).

[655] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1926), Muslim (1109), At-Tirmidzi (779), Ahmad (6/ 289), Abdurrazzaq (7397), dan Ad-Darimi (2/ 13).

1. Aisyah dan Ummu Salamah berpendapat tidak membatalkan puasa.

2. Ibrahim An-Nakha'i, Urwah bin Zubair, dan Thawus bependapat jika mimpinya disengaja maka puasanya batal.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pemahaman terhadap hadits berikut dari Abu Hurairah, dia berkata,

مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فِي رَمَضَانَ أَفْطَرَ.

"*Siapa berada di waktu Subuh dalam keadaan junub pada bulan Ramadhan, maka puasanya batal.*"[656]

Juga diriwayatkan darinya bahwa Abu Hurairah mengatakan, "Demi Tuhan Ka'bah bukan saya yang mengatakan demikian, tetapi Muhammad SAW yang mengatakan."[657]

Ibnu Majisyun dari pengikut Malik, berpendapat bahwa orang haid yang suci sebelum fajar, lalu manunda mandi hingga setelah fajar, maka hari itu puasanya batal. Pendapat-pendapat terakhir ini tergolong *syadz* dan tidak sesuai dengan hadits-hadits yang terkenal di kalangan para ulama.

Berbuka Puasa dan Hukum-Hukumnya

Orang orang yang berbuka atau membatalkan puasanya terbagi menjadi tiga bagian: *Pertama*, boleh berbuka dan berpuasa, menurut kesepakatan ulama. *Kedua*, tidak boleh berbuka. *Ketiga*, wajib berbuka masih dipersilahkan.

Di dalam tiap bagian terdapat beberapa hukum.

Adapun orang yang boleh berbuka dan berpuasa? yang disepakati oleh para ulama adalah orang sakit. Sementara yang dipeselisihkan oleh para ulama adalah musafir (orang yang berpergian jauh), wanita hamil, menyusui, dan orang yang sudah tua.

Adapun dalam masalah musafir ada beberapa pertimbangan:

---

656 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1925, 1931), Muslim (1109), Abdurrazzaq (7398), Al Baihaqi (4/ 214).

657 HR. Ahmad (2/ 443).

- Apakah jika dia berpuasa, maka puasanya sah?

- Jika puasanya sah, manakah yang lebih utama; berpuasa atau berbuka, ataukah boleh memilih salah satunya?

- Berpergian yang bagaimana yang diperbolehkan berbuka, berpergian tertentu atau berpergian tanpa batas ?

- Kapan seorang musafir boleh berbuka dan kapan dia harus tetap berpuasa ?

- Jika sudah berbuka beberapa hari, apakah masih terhitung sebagai musafir atau tidak, dan bagaimana hukumnya jika dia berbuka?

Adapun tentang orang sakit ada beberapa masalah sebagai berikut; sakit bagaimanakah yang boleh berbuka dan jika berbuka bagaimana hukumnya?

Masalah pertama: Jika orang sakit dan musafir berpuasa, apakah puasannya sah?

1. Jumhur ulama berpendapat puasanya sah.

2. Ahlu Zhahir berpendapat puasanya tidak terhitung puasa fardhu, karena yang fardhu adalah di hari lain.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan pemahaman terhadap firman Allah SWT, "*Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 185)

Ayat tersebut bisa dipahami secara hakikat (zhahir) tanpa ada kata yang dibuang sama sekali. Atau dipahami secara *majaz* yang maksudnya adalah orang sakit dan musafir jika berbuka, maka puasanya harus diqadha di hari-hari lain. Ulama yang mengartikan ayat tersebut secara hakikat, berpendapat bahwa seorang musafir wajib mengerjakan puasa di hari-hari lain, bukan pada hari ketika dia berpergian. Ulama yang mengartikan ayat tersebut secara *majaz* berpendapat bahwa seorang musafir wajib mengerjakan puasa di hari-hari lain apabila dia berbuka pada saat dia bepergian, Masing-masing mendasarkan pendapatnya pada hadits dalam menafsirkan ayat tersebut. Ketentuan asal tidak boleh

mengartikan *nash* secara *majaz* selama masih bisa diartikan secara hakikat, kecuali jika ada dalil yang mengacu kepada makna *majaz.*

Jumhur ulama mendasarkan pendapatnya pada hadits Anas:

سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ فَلَمْ يَعِبْ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ، وَلاَ الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ.

"Kami pernah berpergian bersama Rasulullah SAW pada bulan Ramadhan, maka orang yang berpuasa tidak mencela orang yang berbuka dan orang yang berbuka tidak mencela orang yang berpuasa."[658]

Hadits dari Anas juga sama, dia berkata, "Para sahabat Rasulullah SAW pernah bepergian jauh, maka sebagian mereka tetap berpuasa dan sebagian yang lain berbuka.[659]

Madzhab Zhahiri mendasarkan pendapatnya pada hadits dari Ibnu Abbas,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ فِي رَمَضَانَ فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ الْكَدِيدَ ثُمَّ أَفْطَرَ فَأَفْطَرَ النَّاسُ.

"Bahwa Rasulullah SAW bepergian ke Makkah pada tahun pembebasan kota itu di bulan Ramadhan, beliau sedang berpuasa, lalu setelah sampai di mata air (*al kadid*) beliau berbuka, maka orang-orang pun ikut berbuka."[660]

Para ulama memperbicangkan perihal Rasulullah SAW tersebut, lalu mereka mengatakan bahwa hal itu artinya menghapus kewajiban puasa. Abu Umar berpendapat bahwa berdasarkan madzhab Zhahiri, orang sakit yang berpuasa Ramadhan puasanya terhitung puasa Ramadhan.

---

[658] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1947), Muslim (1118), Abu Daud (2405), Ahmad 3/ 45, 74) Ath-Thayalisi (2157) Al Baihaqi.(4/ 244).

[659] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari 2945, 4275) Muslim (1113) An-Nasa'i (4/ 189) Ibnu Majah (1661) Ahmad (1/ 219, 335) Abdurrazzaq (7762), Ath-Thayalisi (2716) Al Baihaqi (4/ 240, 246).

[660] *Shahih.* HR. Muslim (1118).

Masalah kedua: Manakah yang lebih utama bagi musafir, berpuasa atau berbuka?

Dalam hal *ini,* jumhur ulama terbagi tiga:

1. Tetap berpuasa adalah lebih utama. Yang berpendapat seperti ini antara lain, Malik dan Abu Hanifah.

2. Lebih utama berbuka. Ini dinyatakan antara lain oleh Ahmad dan segolongan ulama.

3. Sebagian yang lain berpendapat bahwa boleh memilih berbuka atau tetap berpuasa tanpa ada keutamaan dari satu atas yang lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pemahaman yang berbeda terhadap pengertian *nash* dan adanya perbedaan antara *nash* yang satu dengan yang lain.

Secara logika, orang yang berpuasa diperbolehkan berbuka adalah sebagai kemurahan atau dispensasi, untuk menghilangkan beban atau kesulitan yang berat. Kerena hal itu sebagai kemurahan, maka yang lebih utama adalah menggunakan kemurahan tersebut. Ini diriwayatkan oleh Muslim. Hamzah bin Amru Al Aslamy berkata,

يَا رَسُولَ اللهِ أَجِدُ بِي قُوَّةً عَلَى الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللهِ فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ.

"Wahai Rasulullah, saya kuat tetap berpuasa pada waktu bepergian jauh, apakah saya berdosa?" Rasulullah SAW menjawab, "*Itu kemurahan (dispensasi) dari Allah, orang yang memanfaatkannya maka itu baik dan orang yang lebih senang tetap berpuasa tidaklah berdosa.*"[661]

Adapun hadits berikut:

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ أَنْ تَصُومَ فِي السَّفَرِ.

---

[661] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1942, 1943), Muslim (1121), Abu Daud (2402), At-Tirmidzi (711), An-Nasa'i (4/ 187), Ibnu Majah (1662), Ahmad (6/ 46, 163, 202, 207), Ath-Thayalisi (1175).

"Tidak termasuk kebaikan kalau engkau berpuasa ketika bepergian jauh."[662]

Adapun hadits yang menunjukkan bahwa Rasulullah SAW pada kesempatan lain pernah berbuka, berarti berbuka lebih utama daripada tetap berpuasa. Namun, berbuka di sini bukanlah sebagai hukum, hanya menunjukkan bahwa perbuatan tersebut boleh dikerjakan (mubah). Jumhur ulama tidak mau menempatkan mengungguli hukum mubah.

Ulama yang membolehkan memilih antara tetap berpuasa atau berbuka, salah satunya tidak ada yang lebih utama, beralasan dengan hadits Aisyah, dia berkata, "Hamzah bin Amru Al Aslami bertanya kepada Rasulullah SAW tentang puasa di perjalanan jauh, Rasulullah SAW menjawab, *"Kalau kau mau berpuasalah, dan kalau kau mau berbukalah.'"*[663]

Masalah ketiga: Bepergian dan sakit yang dibolehkan berbuka

Apakah bepergian yang dibolehkan berbuka adalah bepergian terbatas atau tanpa batas?

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa bepergian yang dibolehkan berbuka, ukurannya adalah bepergian yang boleh mengqashar shalat. Dalam hal ini juga terdapat lebih dari satu pendapat.

2. Madzhab Zhahiri berpendapat bepergian apapun bentuknya maka diperbolehkan berbuka.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara makna lafazh dengan makna yang dipahami. Menurut makna lafazh, setiap orang yang bepergian boleh berbuka berdasarkan firman Allah SWT, *"Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain."* (Qs. Al Baqarah [2]: 185).

---

[662] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1942, 1943), Muslim (1121), Abu Daud (2402), At-Tirmidzi (711), An-Nasa'i (4/ 187), Ibnu Majah (1662), Ahmad (6/ 46, 163, 202, 207), Ath-Thayalisi (1175).

[663] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1946), Muslim (1115), Abu Daud (2407), An-Nasa'i (4/ 177), Ahmad (3/ 319, 399), Ath-Thayalisi (1721), Ibnu Al Jarud (399), Al Baihaqi (4/ 242, 243, dari hadits riwayat Jabir bin Abdillah.

Menurut makna yang logis, bepergian yang diperbolehkan berbuka adalah yang dirasa berat. Karena tidak semua bepergian itu berat, dan para sahabat cenderung membatasi kriteria bepergian, ukuran bepergian itu harus dianalogikan (qiyas) dengan batas bepergian yang dibolehkan mengqashar shalat.

Adapun sakit yang dibolehkan berbuka, para ulama beberapa pendapat:

1. Malik berpendapat bahwa sakit yang dibolehkan berbuka adalah sakit yang apabila ia berpuasa maka sakitnya akan bertambah parah dan berbahaya.

2. Ahmad berpendapat sakit dalam kategori umum.

3. Madzhab Zhahiri berpendapat sakit apa saja asal disebut sakit.

Sebab perbedaan pendapat: Tepatnya sebab perbedaan ini sama dengan sebab dalam batasan bepergian.

Masalah keempat: Kapan boleh dan tidaknya seorang musafir berbuka atau berpuasa?

1. Sya'bi, Hasan dan Ahmad berpendapat bahwa seorang musafir berbuka pada hari dia keluar dari rumah sebagai musafir.

2. Ulama berbagai negeri berpendapat bahwa seorang musafir tidak boleh berbuka pada hari dia keluar dari rumahnya.

3. Sebagian ulama yang lain berpendapat bagi orang yang mengetahui bahwa ia akan memasuki perkampungan yang dituju pada hari itu juga, maka disunahkan agar berpuasa. Lalu adapula yang berpendapat lebih ekstrim dari pendapat ini, namum mereka semua berpendapat bahwa orang yang memasukui perkampuangan yang dituju dalam keadaan berbuka maka tidak wajib kaffarat atasnya.

Para ulama berbeda pendapat dalam hukum seorang musafir yang sampai diperkampungannya dengan menghabiskan sebagian harinya?

1. Malik dan Syafi'i berpendapat pada hari itu ia wajib berpuasa, dan boleh berbuka pada hari berikutya.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat pada hari itu dia harus menhan dari makan dan minum, sama halnya dengan wanita haid yang mulai suci, ia harus menahan dari makan dan minum.

Sebab perbedaan pendapat: Karena adanya pertentangan antara hadits dengan pemahaman secara logika tentang waktu yang dibolehkan bagi musafir untuk berbuka.

Hadits sekitar persoalan tersebut adalah hadits Ibnu Abbas:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ إِلَى مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ فِي رَمَضَانَ فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ الْكَدِيدَ ثُمَّ أَفْطَرَ فَأَفْطَرَ النَّاسُ.

"Bahwa Rasulullah SAW bepergian ke Makkah pada tahun pembebasan kota itu di bulan Ramadhan, sementara beliau sedang berpuasa, lalu setelah sampai di mata air (*al kadid*) beliau berbuka, maka para sahabat pun ikut berbuka."[664]

Hadits tersebut menunjukkan bahwa sebelum berbuka, Rasulullah SAW telah menjalankan puasa sejak fajar. Demikian pula para sahabat yang mengikuti perjalanan beliau SAW.

Semakna dengan hadits diatas adalah hadits Jabir bin Abdullah,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ، فَسَارَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْغَمِيمِ وَصَامَ النَّاسُ، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَيْهِ، ثُمَّ شَرِبَ، فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ، فَقَالَ: أُولَئِكَ الْعُصَاةُ، أُولَئِكَ الْعُصَاةُ.

"Bahwa Rasulullah SAW keluar (bepergian) menuju Makkah pada hari pembebasan kota itu, beliau berjalan hingga sampai di Kura' Al Ghamim (nama telaga tempat air minum). Saat itu para sahabat tengah berpuasa. Kemudian Rasulullah SAW meminta segelas air, beliau mengangkat air itu sehingga para sahabat melihatnya, lalu beliau meminum air itu. Sesudah itu beliau diberitahu bahwa sebagian sahabat ada yang tetap berpuasa, kemudian beliau bersabda, '*Mereka bermaksiat, mereka bermaksiat*'."[665]

---

[664] *Muttafaq 'Alaihi. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

[665] *Shahih.* HR. Muslim (1114), At-Tirmidzi (710), An-Nasa'i (4/ 177), Al Humaidi (1289), Ath-Thayalisi (1667), dinilai *shahih* oleh Al Hakim dan disepakati oleh Adz-Dzahabi.

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Bashrah Al Ghifari, "Tatkala Abu Bashrah telah melewati perkampungan, dia minta diambilkan makanan." Ja'far perawi hadits ini mengatakan, "Bukankah engkau masih melihat rumah-rumah ?' Abu Bashrah menjawab, 'Apakah kamu membenci sunah Rasulullah SAW? Ja'far berkata, 'Kemudian Abu Bashrah makan'."[666]

Adapun pemahaman secara logis adalah karena status musafir disyaratkan telah berpuasa mulai dini hari sebelum fajar, maka dia tidak boleh membatalkan puasanya, Ini berdasar firman Allah *Ta'ala*, "*Janganlah kamu merusakkan (pahala) amal amalmu.*" (Qs. Muhammad [47]: 33).

Perbedaan pendapat tentang orang musafir yang berangkat sesudah fajar, yakni antara boleh berbuka dan tidak, itu karena perbedaan analogi. Sebagian ulama menganalogikannya dengan orang yang berbuka pada hari *syak* (hari yang meragukan), apakah sudah masuk Ramadhan atau belum, ternyata hari itu telah masuk Ramadhan. Dalam hal ini, musafir tersebut tidak boleh makan. Sebagian ulama tidak menganalogikannya seperti itu, karena orang yang berbuka pada hari *syak* tersebut beralasan tidak tahu bahwa hari itu telah masuk Ramadhan. Sedangkan musafir bukan karena tidak tahu, melainkan karena dalam hal ini musafir boleh berbuka. Madzhab Hanafi mengatakan bahwa kedua-duanya sama saja sebagai penyebab yang mewajibkan menahan makan.

Masalah kelima: Bolehkah Orang yang bepergian pada bulan Ramadhan tidak berpuasa?

1. Jumhur berpendapat boleh tidak berpuasa.

2. Abu Ubaidah As-Salmani, Suwaid bin Ghaflah, dan Ibnu Mijlaz berpendapat jika ia pergi dalam kedaan berpuasa maka tidak boleh berbuka.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pemahaman yang berbeda terhadap firman Allah SWT, "*Barangsiapa di antara kamu hadir (di*

---

[666] *Shahih.* HR. Abu Daud (2412), Ahmad (6/ 398), Ad-Darimi (2/ 18), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2040), diriwayatkan juga oleh Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (2/ 279, 2169), Al Baihaqi (4/ 246) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa di bulan itu." (Qs. Al Baqarah [2]: 185).

Penafsiran ayat tersebut berbeda-beda. Orang yang menyaksikan sebagian bulan Ramadhan wajib berpuasa sebulan lengkap. Orang yang menyaksikan sebagian bulan Ramadhan wajib berpuasa di sebagian bulan Ramadhan, dan orang yang menyaksikan bulan Ramadhan lengkap wajib berpuasa lengkap sebulan utuh. Inilah yang disepakati oleh para ulama dan diperkuat oleh bepergian Rasulullah pada bulan Ramadhan.

Menurut jumhur, musafir yang berbuka wajib mengqadha puasanya berdasarkan firman Allah SWT, "*Dan barangiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari lain.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 185).

Demikian juga untuk orang sakit bukan karena pingsan atau gila, para ulam berbeda pendapat mengenai hukum orang sakit kerena pingsan atau gila, wajibkah puasanya diqadha? Menurut ulama berbagai negeri, orang pingsan wajib mengqadha puasanya. Adapaun, sebab gila maka ia wajib mengqadha puasanya menurut Malik. Pendapat mi lemah karena bertentangan dengan hadits,

...وَعَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتَّى يَفِيْقَ.

"*...Dan orang gila sampai dia sadar* (maksudnya tidak terkena hukum)."[667]

Mereka yang mewajibkan *qadha* atas keduanya (sakit sebab pingsan dan gila) berbeda pendapat, apakah pingsan dan gila itu membatalkan puasa atau tidak:

1. Sebagian ulama berpendapat membatalkan.

2. Sebagian yang lain berpendapat tidak membatalkan.

3. Sebagian lagi membedakan antara pingsan dan gila sebelum fajar dengan yang sesudahnya. Apabila pingsan dan gila itu terjadi lebih dari setengah hari, maka puasanya itu sah. Apabila pingsan dan gila (tersebut terjadi pada awal siang hari, maka puasanya wajib diqadha). Ini adalah madzhab Malik yang tergolong lemah. Yang jelas, pingsan dan

---

[667] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

gila adalah status yang menyebabkan hilangnya *taklif* (beban hukum). Jika terlepas dari kewajiban, berarti tidak ada status berpuasa atau berbuka. Bagaimana bisa disebut batal puasanya kalau statusnya sama dengan mayit.

Bagaimana musafir dan orang sakit Mengqadha puasanya?

Dalam hal ini berhubungan dengan tiga masalah sebagai berikut:

Masalah pertama: Musafir dan orang sakit yang meninggalkan puasa, wajibkah mengqadhanya berturut-turut?

1. Sebagian ulama mewajibkan *qadha* dengan berturut-turut.
2. Sebagian lagi tidak mewajibkan *qadha* dengan berturut-turut.
3. Sebagian yang lain berpendapat boleh memilih antara qadha berturut-turut dengan tidak.
4. Sebagian yang lain berpendapat sunah.
5. Seklolompok ulama berpendapat *qadha* puasa tersebut tidak wajib berturut-turut.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara arti zhahir lafazh dalam ayat dengan *qiyas*. *Qiyas* menghendaki puasa tersebut disamakan dengan *qadha* shalat dan haji, yakni secara beruntun, Ayat, "*...Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari lain.*" secara zhahir dipahami bahwa ayat ini hanya mewajibkan jumlahnya yang ditinggalkan, bukan berturut-turutnya.

Aisyah berkata, "Ayat tersebut pada asalnya turun dengan kata secara beruntun, lalu kata tersebut dihapus."

Masalah kedua: Menunda qadha hingga datang Ramadhan selanjutnya

Jika qadhanya ditunda (belum tuntas) hingga tiba Ramadhan berikutnya, maka apa sanksinya?

1. Malik, Syafi'i, dan Ahmad berpendapat wajib qadha dan *kafarat*.

2. Hasan Basri dan Ibrahim An-Nakha'i berpendapat wajib qadha tanpa *kafarat*.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah *kafarat* yang satu dengan yang lain itu bisa diqiyaskan atau tidak. Ulama yang berpendapat bahwa *kafarat* untuk suatu pelanggaran jenis ibadah tidak bisa diqiyaskan dengan *kafarat* pada pelanggaran jenis lain berpendapat bahwa musafir yang belum mengqadha puasanya sampai datang Ramadhan lagi, ia tidak wajib membayar *kafarat*, melainkan hanya wajib *qadha*.

Ulama yang berpendapat bahwa *kafarat* karena pelanggaran suatu ibadah bisa diqiyaskan dengan pelanggaran jenis ibadah lain, menyatakan bahwa musafir seperti tersebut di atas wajib membayar *kafarat* di samping *qadha* yang telah pasti. Ini diqiyaskan dengan orang berbuka dengan sengaja karena dianggap menghina atau meremehkan kemuliaan bulan Ramadhan. Namun, *qadha* tersebut dilakukan di luar bulan Ramadhan. Sedang berbuka dengan sengaja adalah di dalam bulan Ramadhan.

Lalu mengapa diqiyaskan? sebab, *qadha* tersebut dibatasi waktunya oleh syara', puasa Ramadhan juga dibatasi oleh syara'. Jadi, keduanya sama-sama ditentukan oleh syara', yang apabila dilanggar berarti meremehkan syara'. Ada pendapat yang *syadz* (aneh), yaitu apabila orang yang sakit tidak sembuh sampai datang Ramadhan lagi, maka puasanya tidak wajib *diqadha*. Ini bertentangan dengan *nash* yang ada.

Masalah ketiga: Orang yang meninggal dunia dengan mempunyai tanggungan puasa?

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa seseorang tidak bisa menanggung puasa orang lain.

2. Sebagian ulama yang lain berpendapat walinya wajib mempuasainya sejumlah hari yang ditinggalkannya.

3. Syafi'i berpendapat walinya wajib membayarkannya *mud*.

4. Malik berpendapat walinya tidak wajib berpuasa dan tidak juga membayar *mud*, kecuali jika ada wasiat.

5. Abu Hanifah berpendapat walinya wajib mempuasainya, apabila tidak puasa maka wajib membayar *mud*.

6. Sebagian ulama berpendapat bahwa apabila yang ditinggalkan itu puasa nazar, maka walinya wajib mempuasainya. Apabila puasa fardhu (Ramadhan), maka walinya tidak wajib berpuasa.

Sebab perbedaaan pendapat: Adanya pertentangan antara *qiyas* dengan hadits. Hadits Aisyah menuturkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَهُ عَنْهُ وَلِيُّهُ.

"Siapa yang meninggal dunia dengan mempunyai tanggungan puasa, maka walinya wajib mempuasainya."[668]

Hadits Ibnu Abbas, bahwa dia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ.

"Seorang lelaki datang kepada Rasulullah SAW lalu bertanya, 'Wahai, Rasulullah! Ibuku telah meninggal dunia, dia mempunyai tanggungan utang puasa sebulan, apakah saya boleh mengqadha puasa tersebut?' Rasulullah SAW bersabda, '*Seandainya ibumu mempunyai utang, apakah kamu yang menanggungnya?*' Lelaki itu menjawab, 'Ya.' Lalu Rasulullah bersabda, '*Maka utang kepada Allah lebih berhak untuk ditunaikan*'."[669]

Ulama yang menganggap hadits tersebut bertentangan dengan hukum asal, seperti seseorang tidak bisa melakukan shalat untuk mewakili orang lain, tidak bisa berwudhu untuk mewakili orang lain, maka puasa pun tidak bisa diwakili. Berdasarkan hal ini, maka walinya tidak wajib mempuasainya. Ulama yang tidak menggunakan hadits tersebut, berpendapat bahwa walinya wajib mempuasainya hanya terbatas pada puasa nazar.

---

[668] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1952), Muslim (1147), Abu Daud (2400), Ahmad (6/ 69).

[669] *Muttafaq 'Alaihi.* Al Bukhari (1953), Muslim (1148), Abu Daud (3310), At-Tirmidzi 716), An-Nasa'i (7/ 20), Ibnu Majah (1757), Ahmad (1/ 224, 227, 362).

Ulama yang menafsirkan hal tersebut dengan puasa Ramadhan, maka walinya hanya menanggung puasa Ramadhan. Ulama yang mewajibkan walinya membayar *mud* berdasar pada ayat, "*Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah....*" (Qs. Al Baqarah [2]: 184).

Sedangkan pendapat yang terbaik adalah mengkompromikan ayat Al Qur`an ini dengan hadits di atas. Demikianlah beberapa ketentuan tentang musafir dan orang sakit yang boleh berbuka dan berpuasa.

Hukum-hukum yang berkenaan dengan wanita hamil, menyusui dan orang lanjut usia

Dalam hal ini ada dua masalah yang populer:

Pertama, wanita hamil dan menyusui jika berbuka, maka apa sanksinya?

Dalam hal ini ada 4 pendapat:

1. Wajib membayar *kafarat* atau fidyah tanpa *mengqadha* puasa. Ini diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas.

2. Wajib mengqadha puasa tanpa membayar fidyah/*kafarat.* Ini pendapat Abu Hanifah dan pengikutnya, Abu Ubaid, serta Abu At-Tsaur.

3. Wajib mengqadha puasa dan membayar fidyah/*kafarat.* Ini pendapat Syafi'i.

4. Wanita hamil wajib mengqadha puasa, sedangkan wanita menyusui wajib mengqadha puasa dan membayar fidyah atau *kafarat.*

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan penyamaan antara orang yang berat untuk melakukan puasa dengan orang sakit. Ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang sakit berpendapat bahwa wanita hamil dan wanita menyusui hanya wajib mengqadha.

Sedangkan ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang yang tidak mampu berpuasa berpendapat bahwa wanita hamil dan wanita menyusui wajib membayar fidyah saja, tanpa *qadha.* Ini berdasarkan ayat, "*Dan wajib bagi orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, yaitu memberi makan orang-orang miskin.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 184)

Ulama yang menyamakan wanita hamil dan wanita menyusui dengan orang sakit dan orang yang tidak mampu berpuasa, berpendapat bahwa orang hamil dan menyusui wajib mengqadha, karena mirip dengan orang sakit, juga wajib membayar fidyah, karena mirip dengan orang yang tidak mampu berpuasa.

Mungkin wanita hamil dan wanita menyusui juga disamakan dengan orang sehat yang berbuka. Tetapi penyamaan ini tidak tepat, karena sebenarnya orang sehat tidak boleh berbuka.

Ada juga ulama yang membedakan wanita hamil dengan wanita menyusui. Dan ulama yang menyamakan wanita hamil dengan orang sakit. Dan ada pula ulama yang menyamakan wanita yang menyusui dengan orang sakit. Dan orang yang tidak mampu berpuasa disamakan dengan orang sehat.

Ulama yang menentukan wajib *qadha* saja atau wajib fidyah saja lebih utama daripada mewajibkan *qadha* dan fidyah. Sedangkan *qadha* lebih utama daripada fidyah, sebab ayat itu tidak *mutawatir*. Renungkanlah! *Wallahu a' lam.*

Kedua, Orang yang sudah lanjut usia.

Tentang orang yang lanjut usia, ijma' ulama menetapkan bahwa orang lanjut usia boleh berbuka.

Jika dia berbuka, maka apa kewajiban berikutnya?

1. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat wajib membayar fidyah.

2. Malik berpendapat tidak boleh membayar fidyah namun disunahkan membayarnya.

Ketentuan fidyah tersebut menurut informasi mayoritas ulama adalah satu *mud* untuk jatah sehari. Sedangkan sebagian pendapat mengatakan cukup diperkirakan, misalnya beberapa ciduk tangan seperti yang pernah dilakukan oleh Anas.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan bacaan dalam ayat di atas, yakni dengan dibaca sebagai berikut:

"*Dan wajib bagi orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah....*"(Qs. Al Baqarah [2]: 184)

Ulama yang mengamalkan hukum atas dasar *qira`at* dari jalur yang tidak *mutawatir* dalam mushaf (riwayat satu orang yang adil) itu berpendapat bahwa orang lanjut usia dan orang yang tidak diberi beban kewajiban itu sama dengan orang sakit yang terus-menerus sampai mati.

Demikianlah beberapa ketentuan yang populer sekitar orang-orang yang diperbolehkan berbuka.

Hukum-hukum bagi orang yang boleh berbuka puasa

Berikut ini adalah pembahasan tentang orang yang berbuka karena bersetubuh, berbuka selain bersetubuh, berbuka karena alasan yang disepakati para ulama, dan berbuka karena alasan yang diperselisihkan oleh para ulama.

Berbuka karena hal-hal di atas ada yang dilakukan karena lupa, sengaja, kehendak, dan paksaan.

Ijma' ulama menetapkan bahwa orang berpuasa yang melakukan persetubuhan dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan wajib *mengqadha* puasanya dan membayar *kafarat*, berdasarkan hadits Abu Hurairah, dia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: وَمَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ، قَالَ: هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: ثُمَّ جَلَسَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ، فَقَالَ: تَصَدَّقْ بِهَذَا، قَالَ: أَعَلَيَّ أَفْقَرَ مِنِّي؟ فَمَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ إِلَيْهِ مِنَّا، فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ.

"Ada seorang laki-laki datang kepada Rasulullah SAW lalu berkata, 'Celaka aku wahai Rasulullah.' Rasulullah bertanya, '*Apa yang membuatmu celaka*?' Lelaki itu menjawab, 'Aku telah menyetubuhi istriku di siang hari Ramadhan.' Rasulullah bertanya, '*Mampukah kamu memerdekakan seorang budak?*' Lelaki itu menjawab, 'Tidak."

Rasulullah bertanya lagi, '*Mampukah kamu berpuasa dua bulan berturut-turut?*' Lelaki itu menjawab, '*Tidak*." Rasulullah bertanya lagi, '*Mampukah kamu memberi makan 60 orang miskin?*' Lelaki itu menjawab, 'Tidak.' Kemudian beliau duduk, lalu didatangkan segantang kurma kepada Nabi SAW, beliau bersabda, '*Bersedekahlah dengan kurma ini!*' Lelaki itu bertanya, 'adakah orang yang lebih miskin dariku? Di daerahku tidak ada orang yang lebih miskin dariku.' Rasulullah SAW pun tertawa sampai terlihat gigi serinya lalu beliau bersabda, '*Pergilah dan berikan kurma itu kepada keluargamu sendiri*!'"[670]

Lalu muncul masalah yang diperselisihkan oleh para ulama sebagai berikut:

1. Apakah hukum berbuka dengan makan dan minum secara sengaja sama dengan berbuka secara bersetubuh dalam qadha dan *kafarat*?

2. Jika bersetubuh karena lupa, bagaimana hukumnya?

3. Bagaimana hukum istri yang bersetubuh tanpa dipaksa?

4. Apakah *kafarat* yang tertera dalam hadits di atas penerapannya harus berurutan atau pilihan?

5. Jika *kafarat*-nya dengan memberi makan orang miskin, berapa ukurannya?

6. Jika bersetubuhnya berkali-kali, apakah kafaratnya berlipat ganda?

7. Bolehkah *kafarat* dengan memberi makan orang miskin itu ditunda karena kondisi ekonomi yang bersangkutan saat itu masih belum mampu?

Ada pendapat yang *syadz* bahwa bersetubuh dengan sengaja tidak wajib *kafarat* hanya wajib *qadha* saja. Mungkin mereka tidak mengetahui hadits di atas atau tahu tapi ada alasan lain. *Kafarat* dalam hadits tersebut tidak tegas. Seandainya *kafarat* itu suatu keharusan, pasti Rasulullah mewajibkan puasa dua bulan berturut-turut. Jika orang tersebut tidak mampu memerdekakan budak, tentunya dengan syarat dia sehat. Jika saat

---

[670] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1937, 2600, 5368, 6087, 6821), Muslim (11111), Abu Daud (2391, 93), Ahmad (2/ 208, 281), Abdurrazzaq (457), Ad-Daruquthni (2/ 190), Al Baihaqi (4/ 226).

itu orang tersebut dalam kondisi sakit, tentunya Rasulullah SAW memberitahu kepadanya agar berpuasa dua bulan berturut-turut jika sudah sehat.

Ada lagi pendapat *syadz* yang mengatakan bahwa orang yang bersetubuh tersebut tidak wajib *qadha,* hanya wajib *kafarat.* Karena yang disebutkan dalam hadits itu hanya *kafarat* tanpa menyebut *qadha. Qadha* yang diwajibkan hanyalah bagi orang yang diperbolehkan berbuka atau orang yang dilarang berpuasa. Sedangkan orang yang berbuka dengan sengaja, tidak ada *nash* yang mewajibkan *qadha.* Pendapat ini berdasarakan *qiyas* yang diperselisihkan. Yaitu *diqiyaskan* dengan orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja sampai habis waktunya. Perselisihan ini tergolong aneh.

Adapun perbedaan yang populer adalah masalah-masalah yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Masalah pertama: Apakah berbuka dengan makan dan minum secara sengaja wajib *kafarat*?

1. Malik dan pengikutnya, Abu Hanifah dan pengikutnya, Ats-Tsauri dan segolongan ulama berpendapat bahwa orang yang berbuka dengan makan secara sengaja wajib mengqadha dan membayar *kafarat* seperti ketentuan yang disebutkan dalam hadits di atas.

2. Syafi'i, Ahmad, dan Zhahiri berpendapat bahwa *kafarat* seperti ketentuan hadits di atas khusus untuk persetubuhan.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *qiyas.* Bolehkah berbuka dengan makan dan minum secara sengaja disamakan dengan berbuka karena bersetubuh secara sengaja?

Ulama yang menganggap hal itu sebagai pelanggaran terhadap kemuliaan bulan Ramadhan memberlakukan *kafarat* yang sama untuk keduanya. Adapun ulama yang menganggap bahwa *kafarat* itu sebagai hukuman, mengatakan bahwa yang lebih berat untuk dihukum adalah yang bersetubuh. Walaupun bersetubuh, makan atau minum itu sama-sama melakukan pelanggaran dan pelecehan terhadap kemuliaan bulan Ramadhan, namun, bersetubuh dipandang dari segi pengekangan hawa nafsu lebih berat daripada makan dan minum. Maka, lebih wajar untuk dihukum dengan *kafarat.* Selain itu, agar orang-orang yang berpuasa

menjadi semakin dekat dan menekuni syariat Islam, sehingga menjadi orang-orang yang baik dan jujur seperti firman Allah, "*Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertakwa.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 183).

Kafarat berat hanya ditimpakan pada orang yang bersetubuh saja, dan ini menurut ulama yang melakukan *qiyas.*

Adapun menurut ulama yang tidak melihat adanya *qiyas,* maka masalahnya jelas bahwa hukum bersetubuh tidak bisa disamakan dengan hukum makan dan minum.

Malik meriwayatkan hadits dalam *Al Muwaththa`* sebagai berikut, "Seorang lelaki telah berbuka pada siang hari bulan Ramadhan, maka Nabi SAW mewajibkan *kafarat.*" Mungkin karena Malik berpendapat bahwa berbuka apapun bentuknya, semuanya wajib *kafarat*, sehingga tidak perlu merinci "berbuka" jenis apa yang dimaksudkan.

Masalah kedua: Hukum bersetubuhnya orang yang berpuasa karena lupa?

1. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat tidak wajib *qadha* dan *kafarat.*

2. Malik berpendapat wajib *qadha* saja, tanpa *kafarat.*

3. Ahmad dan Zhahiri berpendapat wajib *qadha* dan *kafarat.*

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara pengertian hadits dengan *qiyas.*

Menurut *qiyas,* orang yang bersetubuh karena lupa disamakan dengan orang yang meninggalkan shalat karena lupa, maka kewajiban *qadha* seperti ketentuan *qadha* shalat karena lupa.

Adapun *nash* hadits yang tampak bertentangan dengan *qiyas* tersebut dari segi zhahirnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ، أَوْ شَرِبَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ.

"Barangsiapa lupa bahwa dia sedang berpuasa lalu makan dan minum, maka teruskanlah puasanya, karena sesungguhnya yang memberi makan dan minum kepadanya adalah Allah."[671]

Dari segi zhahirnya, hadits ini tidak menyebut masalah persetubuhan. Hadits ini diperkuat oleh hadits lain yang lebih umum yaitu:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ.

"Telah diangkat (dosa) dari ummatku karena bersalah, lupa, dan dipaksa."[672]

Dari hadits tersebut muncul pertanyaan, orang yang berbuka karena menyangka matahari telah terbenam, kemudian terbukti setelah itu bahwa matahari belum terbenam, apakah wajib *mengqadha* puasanya atau tidak?, Yang jelas orang tersebut bersalah tanpa sengaja. Maka, hukumnya sama dengan orang lupa. Dan lupa seperti telah kami katakan, menggugurkan kewajiban *qadha. Wallahu a' lam.*

Apabila dipahami bahwa hukum aslinya adalah orang lupa tidak wajib *qadha,* kecuali bila ada dalil yang mewajibkannya, maka orang berbuka karena lupa tidak wajib *qadha,* karena tidak ada dalil yang mewajibkannya. Lain halnya dengan lupa dalam mengerjakan shalat yang wajib *qadha.* Apabila dipahami bahwa hukum asalnya, orang lupa wajib *qadha,* kecuali bila ada dalil yang menghapus kewajiban tersebut, maka dalil yang menghapus kewajiban tersebut ada, yaitu hadits Abu Hurairah di atas.

Ringkasnya, orang yang berbuka karena lupa, tidak batal, karena hukum lupa dalam berbuka sama dengan lupa dalam ibadah-ibadah yang lainnya, kecuali bila lupa berbuka itu disamakan dengan lupa shalat, maka wajib *qadha.* Namun, penyamaan *qadha* puasa dengan shalat karena lupa adalah lemah. Menurut jumhur ulama, *qadha* itu terikat dengan jenis-jenis ibadah yang ditentukan, tidak bisa diberlakukan secara umum untuk segala jenis ibadah.

---

[671] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1933, 6669), Muslim (1155), Abu Daud (2398), At-Tirmidzi (722), Ibnu Majah (1673), Ahmad (2, 425, 491, 513), Ad-Darimi (2/ 13), Ibnu Al Jarud (390), Ad-Daruquthni (2/ 179).

[672] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Pendapat yang mewajibkan *qadha* dari segala jenis ibadah termasuk berbuka karena lupa adalah lemah, karena lupa mengakibatkan gugurnya hukuman. Sedangkan *kafarat* berfungsi sebagai hukuman. Mungkin pendapat ini hanya mengambil sifat-sifat umum yang dibutuhkan dalam hadits tanpa merinci, apakah persetubuhan yang dilakukan oleh seseorang yang datang menghadap Nabi SAW itu karena lupa atau dengan sengaja? Karena tidak ada rincian, maka *kafarat* tetap berlaku untuk yang sengaja dan yang lupa.

Ulama yang mewajibkan *kafarat* terhadap orang berihram yang membunuh binatang buruan karena lupa, pada dasarnya tidak terjamin kebenarannya, karena yang jelas *kafarat* itu berlaku untuk orang yang melakukan pelanggaran dengan sengaja. Seharusnya, madzhab Zhahiri mendasarkan pada hadits yang disepakati oleh Bukhari dan Muslim. Yaitu *kafarat* hanya wajib atas pelaku pelanggaran dengan sengaja, kecuali bila ada dalil lain yang menunjukkan bahwa pelaku pelanggaran karena lupa juga wajib *kafarat* atau seharusnya berpedoman pada hadits yang global:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ.

"*Telah diangkat (dosa) dari ummatku karena bersalah, lupa dan dipaksa.*"[673]

Kecuali bila ditemukan dalil lain yang merincinya. Namun, dua kelompok di atas (ulama yang mewajibkan *kafarat* terhadap orang berihram yang melakukan pelanggaran karena lupa dan madzhab Zhahiri yang mewajibkan *kafarat* untuk orang berpuasa yang bersetubuh karena lupa), dan hadits tentang seseorang yang datang menghadap Nabi SAW itu tidak bisa dijadikan dasar secara global begitu saja. Sebab rincian itulah yang menentukan hukum. Kalau kita memberlakukan hukum yang global, padahal ada hukum yang rinci, itu artinya kita mencari-cari hukum yang tidak semestinya.

Masalah ketiga: Apakah bagi istri yang disetubuhi juga wajib *kafarat*?

[673] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

1. Abu Hanifah dan pengikutnya serta Malik dan pengikutnya berpendapat bahwa istri tersebut wajib membayar *kafarat*.

2. Syafi'i dan Daud berpendapat bahwa istri tersebut tidak wajib membayar *kafarat*.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara zhahir hadits dengan *qiyas*. Hal itu karena Rasulullah SAW tidak memerintahkan istri laki-laki tersebut untuk membayar kafarat. Sementara Qiyasnya adalah bahwa istri (perempuan) yang mukalaf hukumnya sama dengan laki-laki.

Masalah keempat: Apakah *kafarat* ini harus berurutan atau sesuai dengan pilihan?

Yang dimaksud berurutan adalah tidak boleh mengerjakan urutan kedua kecuali jika tidak mampu mengerjakan urutan yang pertama. Sedangkan yang dimaksud memilih adalah langsung memilih salah satu dari tiga perkara, tanpa berurut. Dalam hal ini ada beberapa pendapat:

1. Syafi'i, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, dan ulama Kufah, berpendapat harus berurutan; *pertama*, memerdekakan budak, jika tidak mampu, maka yang *kedua* yaitu berpuasa dua bulan berturut-turut, jika tidak mampu, maka yang *ketiga* yaitu memberi makan orang-orang miskin.

2. Malik berpendapat langgsung memilih salah satunya. Menurut Ibnu Al Qasim yang meriwayatkan pendapat Malik, disunahkan memilih memberi makan orang-orang miskin daripada memerdekakan budak atau berpuasa dua bulan berturut-turut.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan di antara zhahir hadits dengan qiyas. Hadits yang menyangkut orang lelaki dari pedalaman yang menghadap Nabi SAW setelah bersetubuh itu menunjukkan adanya urutan *kafarat*, karena Nabi SAW bertanya kepada lelaki itu mengenai kemampuannya secara berurutan. Zhahir hadits yang diriwayatkan oleh Malik,

أَنَّ رَجُلاً أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً، أَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ، أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

"Bahwa ada seorang lelaki berbuka pada siang hari bulan Ramadhan, lalu Rasulullah SAW memerintahkannya agar memerdekaan budak, atau berpuasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang miskin."[674]

Hadits tersebut menunjukkan "memilih" langsung tanpa berurutan. Adanya urutan penyebutan itu karena tidak mungkin ketiganya diucapkan sekaligus, sehingga penyebutannya diurut oleh perawi hadits. Sedangkan orang Arab memahaminya secara kontekstual.

Adapun *qiyas* yang bertentangan, bahwa kafarat bersetubuh tersebut suatu saat diqiyaskan dengan *kafarat* zhihar (menyamakan tubuh istri dengan ibunya suami), dan suatu saat diqiyaskan dengan *kafarat* sumpah. Agaknya lebih dekat pada *kafarat* zhihar, karena penyebutan *kafarat* yang berurutan itu hanyalah redaksi perawi.

Pendapat Malik yang mensunahkan memilih memberi makan orang miskin, bertentangan dengan zhahir hadits. Malik berpendapat seperti itu atas dasar *qiyas.* Qiyasnya adalah, puasa yang ditinggalkan itu diganti pemberian makanan, itu lebih tepat daripada diganti yang lain. Dan ini sesuai dengan ayat, "*Dan wajib bagi orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, yaitu memberi makan orang-orang miskin.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 184). Karena itu, Malik dan segolongan ulama mensunahkan memberi makan orang-orang miskin, apabila ada orang yang meninggal dunia masih mempunyai utang puasa. Ini tampaknya mengunggulkan *qiyas* yang dibenarkan oleh *ushul* dengan menomorduakan hadits yang tidak dibenarkan oleh *ushul.*

Masalah kelima: Ukuran fidyah memberi makan dalam *kafarah* karena bersetubuh

1. Malik dan Syafi'i serta pengikutnya berpendapat 60 orang miskin masing-masing satu *mud,* standar *mud* masa Nabi SAW.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat 60 orang miskin, minimal masing-masing 2 *mud* masa Nabi SAW atau 1/2 *sha'.*

---

[674] *Shahih.* HR. Muslim (1111), Abu Daud (2392), Ahmad (2/ 273, 56), dan Malik (1/ 296) (657).

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara hadits dengan *qiyas.*

Qiyasnya adalah fidyah puasa diqiyaskan dengan fidyah menyakiti orang lain yang ketentuan nashnya jelas. Hadits yang dijadikan dasar adalah, bahwa satu karung kurma yang dibawa pulang oleh lelaki yang menghadap Nabi SAW itu berisi 15 *sha'* (60 *mud),* namun tidak berarti bahwa 15 *sha'* untuk diberikan kepada tiap-tiap seorang miskin. Cukup dipahami bahwa *kafarat* puasa sehari adalah sebatas itu, yakni 60 *mud* untuk 60 orang miskin.

Masalah keenam: Apakah *kafarat* diberlakukan berulang untuk pelanggaran yang berkali-Kali?

Para ulama sepakat bahwa orang yang bersetubuh saat berpuasa di bulan Ramadhan yang telah membayar *kafarat,* lalu di hari lain dia bersetubuh lagi, maka tetap wajib membayar *kafarat* lagi. Orang yang bersetubuh berkali-kali dalam sehari, *kafarat*-nya hanya sekali.

Yang diperselisihkan adalah, orang yang bersetubuh di hari tertentu, sebelum membayar kafaratnya lalu bersetubuh lagi di hari berikutnya.

1. Malik, Syafi'i, dan segolongan ulama berpendapat kafaratnya diperhitungkan untuk setiap hari yang pada hari itu dia bersetubuh.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat kafaratnya cukup sekali selama hari yang lebih awal belum dibayar kafaratnya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena sebagian mereka menyamakan kafarat setubuh dengan had zina, sedangkan yang lain tidak menyamakannya.

Ulama yang menyamakannya dengan had zina berpendapat bahwa *kafarat* setubuh tersebut cukup sekali walaupun setubuhnya berkali-kali dalam beberapa hari selama *kafarat* untuk hari yang awal belum dilaksanakan, seperti orang berzina berkali-kali had-nya (hukuman) cukup sekali selama dia belum pernah di-*had.*

Ulama yang tidak menyamakannya dengan *had* zina berpendapat bahwa tiap sehari ada sekali *kafarat.* Jika beberapa hari, maka *kafarat*-nya dilipatgandakan menurut jumlah hari. Mereka ini juga membedakan

kafarat bersetubuh dengan had zina, karena *kafarat* bersetubuh tersebut dimaksudkan untuk pendekatan diri kepada Allah, sedangkan had zina adalah untuk hukuman saja.

Masalah ketujuh: Apakah kafarat tetap wajib atas pelaku yang berekonomi sulit?

1. Al Auza'i berpendapat tidak wajib jika dia berekonomi sulit.

2. Adapun Syafi'i memilki dua pertimbangan antara wajib dan tidak.

Latar belakang perdebatan tersebut bisa dijelaskan bahwa suatu ketentuan yang tidak dijelaskan hukumnya mungkin bisa disamakan dengan masalah utang. Orang yang punya tanggungan utang wajib membayar pada saat ia mampu. Mungkin juga dikatakan bahwa seandainya wajib dilaksanakan langsung, pasti Nabi SAW menjelaskan hal itu. Demikianlah hukum orang yang berbuka di bulan Ramadhan secara sengaja dengan sesuatu yang disepakati hukumnya dapat membatalkan puasa.

Adapun orang yang berbuka dengan sesuatu yang hukumnya diperselisihkan, sebagian ulama yang berpendapat bahwa itu membatalkan puasa maka mewajibkan *qadha* dan *kafarat*, sedangkan sebagian yang lain hanya mewajibkan *qadha* saja. Seperti ulama yang menganggap batal puasa sebab bekam, muntah secara sengaja, menelan debu, dan juga musafir yang makan dan minum pada hari pertama kepergiannya, menurut pendapat yang tidak membolehkan berbuka pada hari itu, namum hal ini berbeda dengan pendapat ulama berbagai negeri dan kebanyakan para sahabat.

Adapun ulama yang mewajibkan qadha dan kafarat sebab muntah secara sengaja adalah Abu Tsaur, Al Auza'i dan segenap ulama yang berpendapat bahwa muntah secara sengaja dapat membatalkan puasa dan hanya mewajibkan qadha saja. Adapun ulama yang mewajibkan qadha dan *kafarat* sebab bekam adalah hanya Atha`

Menurut Malik, orang-orang yang membatalkan puasanya (berbuka) seperti itu wajib *qadha* dan *kafarat.*

Sebab perbedaan pendapat: Tidak jelasnya status antara batal dan tidaknya puasa. Oleh sebagian ulama dianggap puasanya batal dan oleh

yang lain dianggap tidak batal. Itulah yang mengandung perbedaan hukum.

Karena statusnya tidak jelas atau diperselisihkan, menurut jumhur tidak wajib *kafarat*, hanya wajib *qadha.*

Abu Hanifah berpendapat bahwa orang yang berbuka dengan sengaja tidak wajib membayar *kafarat,* apabila setelah berbuka ada alasan yang menyusul. Yang membolehkan berbuka adalah perempuan yang berbuka dengan sengaja, lalu setelah berbuka dia kedatangan haid. Juga orang sehat yang berbuka dengan sengaja, lalu setelah berbuka jatuh sakit, dan orang yang menetap di rumah (mukim) dan berbuka dengan sengaja, lalu setelah berbuka dia bepergian jauh,

Menurut Malik dan Syafi'i, apabila alasan yang membolehkan berbuka itu sudah ada sebelum berbuka, maka tidak wajib *kafarat.* Yang wajib *kafarat* adalah orang yang berbuka karena meremehkan aturan syara'.

Atas dasar ini Malik berpendapat bahwa orang yang makan pada saat ragu-ragu apakah sudah fajar atau belum, wajib *qadha.* Dan apabila dia makan pada saat ragu-ragu, apakah sudah Maghrib atau belum, maka dia wajib *qadha* dan *kafarat.*

Jumhur berpendapat bahwa orang yang berpuasa *qadha* Ramadhan lalu berbuka dengan sengaja, maka dia tidak wajib *kafarat*, karena tidak dianggap meremehkan kemuliaan bulan Ramadhan. Hanya Qatadah yang mewajibkan *qadha* dan *kafarat* dalam hal tersebut.

Ibnu Al Qasim dan Ibnu Wahab berpendapat bahwa orang tersebut wajib mengganti puasanya dari sehari menjadi dua hari dengan mengqiyaskannya pada haji yang batal.

Sunah-Sunah Puasa

Ijma' ulama menetapkan bahwa mengakhirkan sahur dan menyegerakan berbuka termasuk sunah puasa, berdasarkan hadits Nabi SAW:

لاَ تَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوْا الْفِطْرَ وَأَخَّرُوا السَّحُوْرَ .

"*Manusia akan tetap berada dalam kebaikan selama mereka masih menyegerakan berbuka dan mengakhirkan sahur.*"[675]

تَسَحَّرُوْا فَإِنَّ فِي السَّحُوْرِ بَرَكَةً .

"*Makan sahurlah kalian, karena sesungguhnya pada makan sahur itu terdapat keberkahan.*"[676]

فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ أَكْلَةُ السَّحُوْرِ .

"*Perbedaan puasa kita dengan puasa ahli kitab terletak pada makan sahur.*"[677]

Menurut jumhur, bahwa termasuk sunah dan anjuran puasa adalah menghindari perkataan keji dan kotor berdasarkan sabda Nabi SAW:

إِنَّمَا الصَّوْمُ جُنَّةٌ، فَإِذَا أَصْبَحَ أَحَدُكُمْ صَائِمًا فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَجْهَلْ، فَإِنِ امْرُؤٌ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي صَائِمٌ.

"*Puasa itu sebenarnya perisai, Apabila salah seorang di antara kalian berpuasa maka janganlah berkata keji dan berlaku bodoh (menyakiti orang lain), apabila ada orang lain mencacinya, katakanlah, 'Saya sedang berpuasa'.*"[678]

Madzhab Zhahiri berpendapat bahwa perkataan keji membatalkan puasa, namun pendapat ini *syadz*.

Demikianlah masalah-masalah populer yang berkaitan dengan puasa wajib. Adapun puasa sunah akan dibahas pada bagian berikut ini.

---

675 *Shahih.* HR. Al Bukhari (1957), At-Tirmidzi (699), Ibnu Majah (1697), Ahmad (5/ 337, 339), Ath-Thabrani (5768, 5981, 5995).

676 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1923), Muslim (1095), At-Tirmidzi (708), An-Nasa`i (4/ 141), Ibnu Majah (1692), Ahmad (3/ 229, 243), Abdurrazzaq (7598), Ath-Thayalisi (2006) dari hadits riwayat Anas.

677 *Shahih.* HR. Muslim (1096), Abu Daud (2343), At-Tirmidzi (709), An-Nasa`i (4/ 46), Ahmad (4/ 202), dan Abdurrazzaq (7602).

678 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1894), Muslim (1151), Abu Daud (2363), Ibnu Majah (1691), Ahmad (2/ 257, 306), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/ 310).

كتاب الصيام الثاني

KITAB PUASA KEDUA
PUASA SUNNAH

Pokok bahasannya meliputi rukun-rukun dan yang membatalkan.

Waktu puasa sunah sebagai rukun pertama terbagi menjadi tiga:

Pertama, hari yang disunahkan.

Kedua, hari yang dilarang.

Ketiga, hari yang tidak disunahkan dan tidak dilarang.

Adapun hari yang disunahkan berpuasa yang disepakati oleh para ulama adalah hari Asyura`. Sedangkan yang diperselisihkan kesunahannya adalah puasa pada hari Arafah, puasa enam hari pada bulan Syawal, dan puasa pertengahan tiap bulan pada tanggal 13,14, dan 15.

Puasa pada hari Asyura` dasarnya adalah: Bahwa Rasulullah SAW berpuasa pada hari Asyura` dan memerintahkan agar berpuasa pada hari itu. Beliau bersabda:

مَنْ كَانَ أَصْبَحَ صَائِمًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، وَمَنْ كَانَ أَصْبَحَ مُفْطِرًا فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ.

"Barangsiapa datang pada waktu pagi dalam keadaan berpuasa (pada hari Asyura` ini), maka sempurnakanlah puasanya, dan barangsiapa yang datang pada pagi hari ini dalam keadaan tidak berpuasa, maka sempurnakanlah sisa harinya untuk berpuasa."[679]

Para ulama berbeda pendapat apakah tanggal sembilan atau sepuluh? sebab perbedaan pendapat ini karena adanya perbedaan *atsar*.

Muslim meriwayatkan hadits dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Apabila kamu sudah melihat bulan (tanggal satu) pada bulan Muharam,

---

[679] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1924, 2007, 7265), Muslim (1135), An-Nasa`i (4/ 192), Ahmad (4/ 50), Ad-Darimi (2/ 22) dan Al Baihaqi (4/ 288).

bersiap-siaplah untuk berpuasa pada tanggal sembilan. Aku bertanya, "Apakah Muhammad Rasulullah SAW waktu dulu berpuasa seperti itu?" Dia menjawab, 'Ya.'[680]

Riwayat lain menyebutkan, "Bahwa ketika Rasulullah SAW berpuasa pada hari Asyura` dan beliau memerintahkan agar para sahabat berpuasa pada hari itu, mereka berkata, 'Wahai Rasulullah! Hari ini adalah hari yang diagungkan oleh orartg-orang Yahudi dan Nasrani'. Maka Rasulullah SAW bersabda:

فَإِذَا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ إِنْ شَاءَ اللهُ صُمْنَا الْيَوْمَ التَّاسِعَ.

'Jika Allah menghendaki (kita masih hidup), kita berpuasa Asyura` pada hari kesembilan'."[681]

Sahabat yang meriwayatkan hadits ini mengatakan: "Belum sampai tiba tahun depan, Rasulullah SAW telah wafat."

Adapun perbedaan pendapat mereka tentang hukum puasa sunah Arafah karena Nabi SAW tidak berpuasa pada hari Arafah. Sedangkan dalam hadits lain beliau SAW pernah bersabda,

صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ يُكَفِّرُ السَّنَةَ الْمَاضِيَةَ وَالآتِيَةَ.

"*Puasa pada hari Arafah menghapus dosa selama setahun yang lalu dan yang akan datang.*"[682]

Oleh karena itulah para ulama berbeda pendapat: Syafi'i mengkompromikan hadits-hadits tersebut dengan berpendapat bahwa orang yang beribadah haji tidak disunahkan berpuasa pada hari Arafah, sedangkan yang tidak melakukan ibadah haji disunahkan pada hari tersebut.

---

680 *Shahih.* HR. Muslim (1133), Abu Daud (2446), At-Tirmidzi (754), Ahmad (1/ 246) (1/ 360), Abdurrazaq (7840) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2096, 2098).

681 *Shahih.* HR. Muslim (1134), Abu Daud (2445), Ibnu Majah (1736), Ahmad (1/ 224) (1/ 334), Abd bin Humaid di dalam Al Muntakhab (671), Ibnu Al Ja'd (2827), Ath-Thahawi di dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/ 77).

682 *Shahih.* HR. Muslim (1162), Abu Daud (2425), At-Tirmidzi (752), Ibnu Majah (1730) (1738), Ath-Thahawi (2/ 77), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2087), Al Baihaqi (4/ 286) dari hadits riwayat Abu Qatadah.

Abu Daud meriwayatkan hadits, "Bahwa Rasulullah SAW melarang berpuasa Arafah di padang Arafah."[683]

Adapun puasa enam hari pada bulan Syawal dasarnya adalah bahwa Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ.

"*Barang siapa berpuasa di bulan Ramadhan kemudian diikuti dengan puasa enam hari pada bulan Syawal, maka seakan-akan ia puasa satu tahun penuh.*"[684]

Hanya saja imam Malik memakruhkannya, mungkin karena khawatir puasa yang bukan Ramadhan itu dianggap Ramadhan, atau karena hadits tersebut tidak sampai kepadanya, atau karena menurutnya tidak *shahih*, dan inilah kemungkinan yang paling dekat.

Malik juga tidak mengakui kesunahan puasa tiga hari tiap tengah bulan tanggal 13, 14, dan 15 walaupun ada haditsnya, karena khawatir orang yang tidak mengerti menganggapnya sebagai puasa wajib. Telah *tsabit* bahwa Rasulullah SAW berpuasa tiap bulan selama tiga hari tanpa ditentukan harinya,[685] dan beliau pernah bersabda kepada Abdullah bin Amru bin Ash lantaran dia memperbanyak melakukan puasa:

أَمَا يَكْفِيكَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ.

"*Tidakkah cukup bagimu untuk berpuasa tiga hari dalam setiap bulan?*"

Abdullah bin Amru menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya mampu lebih dari itu." Rasulullah bersabda, "*Lima hari saja.*" Abdullah menjawab, "Wahai Rasulullah! Saya mampu lebih dari itu." Rasulullah bersabda, "*Tujuh hari saja.*" Abdullah menjawab, "Wahai

---

683 *Dha'if.* HR. Abu Daud (2440), An-Nasa'i (2830, 2831), Ibnu Majah (1732), Ahmad (2/ 304, 446), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2101), Al Baihaqi (4/ 284) dari hadits riwayat Abu Hurairah.

684 *Shahih.* HR. Muslim (1164), Abu Daud (2433), At-Tirmidzi (759), Ibnu Majah (1715), Ahmad (5/ 417, 419), Ath-Thayalisi (594), Al Baihaqi (4/ 292), dari hadits Abu Ayyub Al Anshari. Dan dalam bab yang sama dari Jabir diriwayatkan oleh Ahmad (3/ 308, 324, 344), Al Baihaqi (4/ 292).

685 *Shahih.* HR. Muslim (1160), Abu Daud (2453), At-Tirmidzi (763), Ibnu Majah (1709), Ahmad (6/ 145), Ath-Thayalisi (1572), Ibnu Al Ja'd (1565) dan Al Baihaqi (4/ 295).

Rasulullah! saya mampu lebih dari itu." Rasulullah bersabda, "*Sembilan hari.*" Abdullah menjawab, "Ya Rasulullah! Saya mampu lebih dari itu." Rasulullah bersabda lagi, "*Sebelas hari.*" Abdullah menjawab, "Ya Rasulallah! Saya mampu lebih dari itu." Maka Rasulullah menegaskan:

لَا صَوْمَ فَوْقَ صِيَامِ دَاوُدَ، شَطْرُ الدَّهْرِ: صِيَامُ يَوْمٍ وَإِفْطَارُ يَوْمٍ.

"*Tidak boleh berpuasa melebihi puasa Nabi Daud, selama setengah tahun, yaitu sehari berpuasa, sehari berbuka.*"[686]

Abu Daud meriwayatkan hadits: Bahwa Rasulullah SAW berpuasa pada hari Senin dan Kamis.[687]

Dan telah *tsabit* pula bahwa Rasulullah SAW tidak pernah berpuasa sebulan penuh selain Ramadhan, dan puasa sunnah yang paling banyak beliau lakukan adalah di bulan Sya'ban.[688]

Hari-Hari yang Dilarang untuk Puasa

Mengenai hari-hari yang dilarang untuk berpuasa, sebagian ada yang disepakati oleh para ulama dan sebagian ada yang diperselisihkan. Hari-hari yang dilarang untuk berpuasa yang disepakati oleh para ulama adalah hari raya Idul Fitri dan Idul Adha.

Sedangkan hari-hari yang diperselisihkan oleh para ulama apakah dilarang atau tidak, adalah hari-hari Tasyriq, hari Syak (ragu-ragu), hari Jum'at, hari Sabtu, separuh terakhir bulan Sya'ban, dan puasa setahun terus-menerus.

Tentang hari-hari Tasyriq:

---

686 *Shahih.* HR. Al Bukhari (1976), Muslim (1159), Abu Daud (2427), An-Nasa'i (4/ 211), Ahmad (2/ 187, 188), Abdurrazzaq (7862).

687 *Shahih.* HR. Abu Daud (2436), Ahmad (5/ 200), An-Nasa'i (4/ 201, 202), dari hadits Usamah bin Zad dan dinilai *shahih* oleh Al Albani. Dalam bab yang sama diriwayatkan dari Aisyah oleh An-Nasa'i (4/ 202, 203), di dalam *Al Kubra* (2673), Ahmad (6/ 106), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2116) dan dari Abu Qatadah yang diriwayatkan oleh Abu Daud (2426).

688 Lafazhnya adalah: dari Aisyah ia berkata: "Rasulullah selalu berpuasa sehingga kami nyatakan beliau tidak pernah berbuka, dan Rasulullah pernah berbuka hingga kami nyatakan beliau tidak pernah berpuasa, aku tidak pernah melihat beliau SAW berpuasa satu bulan penuh selain dari bulan Ramadhan, dan aku tidak pernah melihat beliau lebih banyak berpuasa selain dari bulan Sya'ban." HR. Al Bukhari (1969), Muslim (1156) dan Abu Daud (2434).

1. Madzhab Zhahiri berpendapat bahwa tidak boleh berpuasa pada hari-hari tersebut.
2. Sebagian ulama membolehkannya.
3. Sebagian lain memakruhkannya, sebagaimana yang dinyatakan oleh imam Malik, hanya saja ia membolehkannya bagi orang-orang yang wajib berpuasa pada waktu haji (yaitu orang yang melakukan haji *tamatu'*), yaitu tiga hari setelah hari penyembelihan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya hadits Nabi SAW yang ditafsirkan berbeda-beda. Yaitu sabda beliau:

إِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ.

"*Hari Tasyriq adalah hari-hari makan dan minum.*"[689]

Apakah hadits ini dipahami wajib atau sunah? Ulama yang memahami wajib, berpendapat bahwa berpuasa pada hari-hari Tasyriq hukumnya haram. Sedangkan ulama yang memahaminya sunah berpendapat bahwa berpuasa pada hari-hari Tasyriq hukumnya makruh. Mereka ini beralasan bahwa kalau makan dan minum pada hari-hari Tasyriq sifatnya wajib, tentu bertentangan dengan hadits Abu Sa'id Al Khudri, bahwa ia pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda:

لاَ يَصِحُّ الصِّيَامُ فِي يَوْمَيْنِ: يَوْمُ الْفِطْرِ وَيَوْمُ النَّحْرِ.

"*Tidak sah puasa pada dua hari, yaitu hari raya Idul Fitri dan hari raya Kurban.*"[690]

Dalil khithab hadits ini menunjukkan bahwa selain dari dua hari tersebut dibolehkan untuk berpuasa, karena jika tidak demikian maka pengkhususan tersebut sia-sia dan tidak ada faidahnya.

Adapun tentang hari Jumat:

---

[689] *Shahih.* HR. Muslim (1142), Ahmad (3/ 460) dari hadits riwayat Ka'Abu Hurairah bin Malik. Dan dalam bab yang sama terdapat sebuah hadits dari 'Uqbah bin Amir yang diriwayatkan oleh Abu Daud (2419), At-Tirmidzi (773), An-Nasa'i (5/ 252) dan Ahmad (4/ 152).

[690] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1197), Muslim (827), Ibnu Majah (1721) Ahmad (3/ 7) dan Ad-Darimi (2/ 34).

1. Malik dan pengikutnya serta segolongan ulama berpendapat tidak makruh untuk berpuasa pada hari jum'at.

2. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa berpuasa pada hari Jumat hukumnya makruh, kecuali bila disambung dengan hari sebelumnya atau dengan hari sesudahnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya hadits-hadits yang berbeda. Di antaranya: hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud: bahwa Nabi SAW berpuasa tiga hari dalam setiap bulannya, kemudian ia berkata, "Dan aku tidak pernah melihat beliau berbuka pada hari Jumat."[691] Dan hadits ini adalah *shahih.*

Hadits Jabir: Bahwa ada seorang laki-laki yang bertanya kepada Jabir, "Adakah kamu pernah mendengar Rasulullah SAW melarang berpuasa pada hari Jumat?" Jabir menjawab, "Ya, Demi Rabb Baitullah ini."[692]

Hadits Abu Hurairah, dimana ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلاَّ أَنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أَوْ يَصُومَ بَعْدَهُ.

"*Janganlah salah seorang dari kalian berpuasa pada hari Jumat, kecuali bila ia berpuasa pada hari sebelumnya, atau berpuasa pada hari berikutnya.*"[693] (HR. Muslim)

Ulama yang mengambil zhahir hadits Ibnu Mas'ud membolehkan puasa hari Jumat secara mutlak. Ulama yang mengambil zhahir hadits Jabir memakruhkan berpuasa pada hari Jumat secara mutlak. Sedangkan ulama yang mengambil dasar hadits Abu Hurairah memadukan antara dua hadits, yakni hadits Jabir dan hadits Ibnu Mas'ud.

---

[691] *Hasan.* HR. Abu Daud (2450) tanpa lafazh (aku tidak pernah melihat beliau berbuka pada hari jum'at). Dan diriwayatkan secara sempurna oleh At-Tirmirdzi (742), An-Nasa'i (4/ 204) (2370), Ahmad (1/ 406), Ath-Thayalisi (360), Al Baihaqi, dan dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[692] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1983), Muslim (1144), An-Nasa'i di dalam *Al Kubra* (2747) (2748) (2745).

[693] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1985), Muslim (1144), Abu Daud (2420), At-Tirmidzi (743), Ibnu Majah (1723), Ahmad (2/ 495) dan Abdurrazzaq (7805).

Tentang hari *syak* (keragu-raguan), jumhur ulama melarang puasa pada hari *syak* untuk berpuasa Ramadhan, karena ada hadits yang menjelaskan bahwa dasar memulai puasa Ramadhan adalah melihat bulan atau menyempurnakan jumlah Sya'ban menjadi 30 hari, kecuali menurut Ibnu Umar yang telah kami ceritakan.

Bagaimana jika hari *syak* tersebut diniatkan untuk puasa sunah? Para ulama berbeda pendapat, sebagian mereka menghukumi makruh, berdasarkan zhahir hadits Ammar:

مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ.

"Barangsiapa berpuasa pada hari syak, maka ia telah durhaka kepada Abu Al Qasim (Nabi Muhammad SAW)."[694]

Sedangkan ulama yang membolehkannya, berdasarkan riwayat: Bahwa Nabi SAW pernah berpuasa sebulan penuh di bulan Sya'ban, dan juga telah diriwayatkan dalam sebuah hadits bahwa Rasulullah SAW bersabda:

لاَ تَقَدَّمُوْا رَمَضَانَ بِيَوْمٍ وَلاَ بِيَوْمَيْنِ إِلاَّ أَنْ يُوَافِقَ ذَلِكَ صَوْمًا كَانَ يَصُوْمُهُ أَحَدُكُمْ فَلْيَصُمْهُ.

"*Janganlah kalian mendahului Ramadhan dengan berpuasa sehari atau dua hari, kecuali bagi orang yang sudah terbiasa berpuasa, maka lakukanlah.*"[695]

Al-Laits bin Sa'ad berpendapat bahwa jika pada hari *syak* itu diniatkan untuk puasa Ramadhan, kemudian ternyata hari itu benar-benar masuk Ramadhan, maka sah sebagai puasa Ramadhan. Ini menunjukkan bahwa niat tersebut sesudah fajar beralih dari niat puasa sunah ke niat puasa wajib.

---

[694] *Shahih.* HR. Abu Daud (2334), At-Tirmidzi (686), An-Nasa'i (4/ 153), Ibnu Majah (1645), Ad-Darimi (2/ 2), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (1914) dan Al Hakim (1/ 423) serta disepakati oleh Adz-Dzahabi. Diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (4/ 208) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[695] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (1914), Muslim (1082), Abu Daud (2335), At-Tirmidzi (685) (684), An-Nasa'i (4/ 154), Ibnu Majah (1560), Ahmad (2/ 438, 497), Abdurrazzaq (7315) dan Ath-Thayalisi (2361) dari hadits Abu Hurairah.

Adapun tentang puasa hari sabtu, para ulama berbeda pendapat, dan sebab perbedaan pendapat mereka dikarenakan adanya perbedaan dalam penilaian *shahih* hadits Nabi SAW berikut:

لاَ تَصُوْمُوْا يَوْمَ السَّبْتِ إِلاَّ فِيْمَا افْتُرِضَ عَلَيْكُمْ.

"*Janganlah kalian berpuasa pada hari Sabtu, kecuali puasa* yang *telah diwajibkan atas kalian.*"[696] (HR. Abu Daud)

Para ulama mengatakan bahwa hadits ini *mansukh* (dihapus) oleh hadits Juwairiyah binti Al Harits, "Bahwa Nabi SAW mendatangi Juwairiyah pada hari Jumat, saat itu Juwairiyah sedang berpuasa. Maka Nabi SAW bertanya, "*Apakah kamu kemarin berpuasa?*" Dia menjawab, "*Tidak*", Lalu Nabi SAW bertanya kembali, "*Apakah kamu hendak berpuasa besok?*" Dia menjawab, "Tidak." Maka Nabi SAW bersabda, "*Jika demikian berbukalah!*"[697]

Adapun tentang berpuasa selama setahun, maka larangan puasa seperti itu telah jelas. Namun menurut Malik, tidak apa-apa, dan kemungkinan Malik memandang larangan tersebut hanya karena dikhawatirkan melemahkan tubuh dan mengakibatkan sakit.

Sedangkan tentang puasa setengah bulan terakhir di bulan Sya'ban, sebagian ulama memakruhkannya, dan Sebagian ulama lain berpendapat bahwa hukumnya mubah. Mereka yang memakruhkannya berdasarkan sabda Rasulullah SAW:

لاَ صَوْمَ بَعْدَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ حَتَّى رَمَضَانَ.

---

[696] *Shahih.* HR. Abu Daud (2421), At-Tirmidzi (744), An-Nasa'i di dalam *Al Kubra* (2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2770, 2771), Ibnu Majah (1726), Ahmad (4/ 189) (6/ 368), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2164), Ibnu Hibban (3615), Al Hakim (1/ 435), dan diakui oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (4/ 302) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Shahih Abu Daud.*

[697] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1986), Abu Daud (2422), Ahmad (6/ 324, 430), Ath-Thayalisi (1623), Abd Ibnu Humaid di dalam *Al Muntakhab* (1557), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2164) dan diriwayatkan oleh Al Baihaqi (4/ 276, 302).

"Tidak ada puasa setelah pertengahan bulan Sya'ban hingga datang bulan Ramadhan."[698]

Ulama yang membolehkan, berdasar kepada hadits Ummu Salamah, ia berkata, "Aku tidak pernah melihat Rasulullah SAW berpuasa dua bulan berturut-turut kecuali Sya'ban dan Ramadhan."[699]

Dan juga hadits Ibnu Umar, ia berkata: "Rasulullah SAW pernah menyambung puasa Sya'ban dengan puasa Ramadhan."[700] Hadits-hadits tersebut diriwayatkan oleh Ath-Thahawi.

Adapun rukun kedua yaitu niat, sepengetahuan saya, tidak ada seorang ulama pun yang tidak mensyaratkan niat dalam puasa sunah, namun mereka berbeda pendapat dalam waktu niat sebagaimana telah kita bahas di atas.

Rukun ketiga adalah: Menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa.

Ketentuannya tidak berbeda dengan yang berlaku pada puasa wajib, dan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan ulama tentang batalnya puasa sama saja antara puasa wajib dan puasa sunah.

Adapun orang yang berbuka (membatalkan diri) dari puasa sunah, para ulama sepakat jika karena ada udzur maka ia tidak wajib qadha.

Namun jika ia membatalkannya karena sengaja dan tanpa ada udzur, para ulama berbeda pendapat:

1. Malik dan Abu Hanifah bependapat ia wajib *qadha.*
2. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat ia tidak wajib qadha.

---

698 *Shahih.* HR. Abu Daud (2337), At-Tirmidzi (738), An-Nasa'i di dalam *Al Kubra* (2911), Ibnu Majah (1651), Ahmad (2/ 442), Ad-Darimi (2/ 29), Abdurrazzaq (7325), Ath-Thabrani di dalam *Al Ausath* (1957), Al Baihaqi (4/ 209) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

699 *Shahih.* HR. Abu Daud (2336), At-Tirmidzi (736), An-Nasa'i (4/ 150, 200), di dalam *Al Kubra* (2485, 2661, 2662), Ahmad (6/ 300, 311), Ath-Thayalisi (1603), Ad-Darimi (2/ 29), Abdurrazzaq (1538), Ibnu Al Ja'd (823), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (23/ 256), Al Baihaqi (7755) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

700 Sanadnya *dha'if*: HR. Ath-Thahawi di dalam *Syarh Al Ma'ani Al Atsar* (2/ 82), cacatnya adalah karena ada perawi yang bernama Laits, ia adalah Ibnu Abi Sulaim. Ibnu Hajar berkata: ia seorang yang *shaduq* (dipercaya) akan tetapi hafalannya telah tercampur hingga tidak bisa membedakan antara haditsnya dengan yang lain sehingga ditinggalkan.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya beberapa hadits yang berbeda: Malik meriwayatkan dari Hafshah dan Aisyah, dua isteri Nabi SAW sedang berpuasa sunah, kemudian mereka diberi hadiah makanan, maka mereka pun memakannya. Lalu Rasulullah SAW bersabda:

لاَ عَلَيْكُمَا، اقْضِيَا يَوْمًا مَكَانَهُ.

"Tidak mengapa bagi kalian, lakukan qadha sehari sebagai gantinya."[701]

Hadits yang bertentangan dengan riwayat di atas adalah hadits Ummu Hani`, perawi berkata, "Saat pembebasan kota Makkah, Fatimah datang lalu duduk di sebelah kiri Rasulullah SAW, sedangkan Ummu Hani` berada di sebelah kanan beliau. Ia lalu menuturkan: ketika itu Al Walidah datang dengan membawa sebuah bejana berisikan minuman, lalu ia menyerahkannya kepada Rasulullah dan beliapun meminumnya, kemudian beliau menyerahkannya kepada Ummu Hani` dan iapun meminumnya, setelah itu Ummu Hani` berkata, 'wahai Rasulullah, aku telah berbuka dan sebelumnya aku berpuasa.' Maka Rasulullah SAW bersabda kepadanya,

'Apakah engkau sedang mengqadha?'

ia menjawab: tidak, lalu Rasulullah bersabda:

فَلاَ يَضُرُّكِ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا.

"Tidak apa-apa jika puasamu adalah sunah."[702]

Syafi'i berhujjah dengan hadits yang semakna dengan di atas, yaitu hadits Aisyah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW masuk ke tempatku, lalu aku katakan kepada beliau, 'aku menyimpan sesuatu untuk Anda'. Maka Rasulullah SAW bersabda,

---

701 *Dha'if.* HR. Abu Daud (2457), An-Nasa'i di dalam *Al Kubra* (3290), Al Baihaqi (4/ 281) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani di dalam *Dha'if Abu Daud.*

702 *Shahih.* HR. Abu Daud (2456), At-Tirmidzi (731), An-Nasa'i di dalam *Al Kubra* (3304, 3305, 3306, 3307, 3309), Ahmad (6/ 341, 342, 424), Ath-Thayalisi (1616, 1618), Ad-Darimi (2/ 27, 28), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (24/ 991, 992, 993, 1035), di dalam *Al Ausath* (1635), Ad-Daruquthni (2/ 174), Al Baihaqi (4/ 276, 277, 278).

'Sebenarnya aku tadi ingin berpuasa, tapi bawalah kemari sesuatu itu'.[703]

Hadits Aisyah dan Hafshah tersebut tidak ada sanadnya.

Ada sebab lain yang melatarbelakangi perbedaan di atas, yaitu apakah puasa sunah itu diqiyaskan dengan shalat sunah atau dengan haji sunah? Menurut ijma' ulama, orang yang melakukan haji dan umrah sunah, lalu membatalkan atau memutus haji dan umrah tersebut, maka dia wajib mengqadhanya. Ulama sepakat bahwa orang yang membatalkan atau memutus shalat sunah maka tidak wajib mengadhanya —sepengetahuan saya—.

Ulama yang mengqiyaskannya dengan shalat karena puasa lebih serupa dengan shalat daripada dengan haji, karena dalam hal ini haji memiliki hukum khusus, yaitu bahwa orang yang hajinya rusak tetap diperintahkan untuk meneruskan hingga akhir, dan menurut jumhur ulama jika orang yang berpuasa sunah membatalkannya karena lupa maka ia tidak wajib mengqadhanya.

Ibnu Aliyah berkata, "Ia wajib qadha diqiyaskan dengan haji." Sedangkan Malik menganggap hadits Ummu Hani` bagi mereka yang berbuka puasa karena lupa. Hadits Ummu Hani` tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud. Demikian juga hadits Aisyah, Abu Daud meriwayatkannya dengan lafazh yang mirip dengan yang telah kami sebutkan. Adapun hadits Aisyah dan Hafshah, Abu Daud juga meriwayatkan dengan makna yang sama.

---

[703] *Shahih.* HR. Muslim (1154), An-Nasa`i (4/ 193, 194), di dalam *Al Kubra* (2631, 2632), Ahmad (6/ 207) dan Al Baihaqi (4/ 274).

كتاب الإعتكاف

KITAB I'TIKAF

I'tikaf hukumnya sunah menurut syari'at, namun akan menjadi wajib dengan nadzar. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat kecuali apa yang telah diriwayatkan dari imam Malik bahwa ia memakruhkan untuk melakukannya karena dikhawatirkan tidak bisa memenuhi syaratnya. I'tikaf bisa dilakukan di bulan Ramadhan maupun di luar bulan Ramadhan, namun di dalam bulan Ramadhan lebih sering dilakukan oleh kaum muslim terutama pada sepuluh terakhirnya, karena pada waktu itulah akhir i'tikaf Rasulullah SAW.

Secara global bahwa i'tikaf itu mengandung amalan khusus, di tempat khusus, pada waktu khusus, dengan syarat-syarat khusus dan dengan meninggalkan hal-hal yang khusus.

Adapun yang berhubungan dengan amalan khusus dalam i'tikaf, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama:

1. Ulama yang mengatakan bahwa amalan khusus tersebut adalah shalat, dzikir kepada Allah, membaca Al Qur`an dan amalan *taqarrub* semisalnya, sebagaimana yang dipegang oleh Ibnu Al Qasim.

2. Sedangkan ulama lain mengatakan bahwa amalan khusus tersebut adalah semua amalan kebaikan dan ibadah yang berhubungan dengan akhirat, ini adalah madzhab Ibnu Wahb. Menurut pendapat ini maka orang yang beri'tikaf boleh saja menghadiri jenazah, menjenguk orang sakit serta belajar ilmu agama. Sedangkan menurut madzhab yang pertama tidak boleh demikian, dan inilah (yang kedua) madzhab Ats-Tsauri, dan yang pertama adalah madzhab Syafi'i dan Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Dikarenakan permasalahan ini tidak disebutkan dalam nash (maksudnya: tidak ada batasan secara syari'at). Ulama yang memahami bahwa i'tikaf adalah menahan diri untuk hanya melakukan amal perbuatan khusus di masjid, mereka berpendapat orang yang beri'tikaf tidak boleh melakukan sesuatu kecuali shalat dan membaca Al Qur`an.

Sedangkan ulama yang memahami bahwa i'tikaf adalah menahan diri untuk melaksanakan semua amalan-amalan ibadah yang berhubungan dengan akhirat, mereka berpendapat boleh melakukan ibadah selain shalat dan membaca Al Qur`an. Dan diriwayatkan dari Ali RA bahwasanya ia berkata, "Siapa yang beri'tikaf hendaklah tidak berkata kotor dan tidak mencela, dan hendaklah ia menghadiri shalat jum'at dan pemakaman jenazah, kemudian jika ia memiliki suatu kebutuhan maka ia berwasiat kepada keluarganya dengan tetap berdiri dan tidak duduk." Sebagaimana disebutkan oleh Abdurrazzaq. Dan telah diriwayatkan dari Aisyah apa yang menyelisihi pendapat di atas, yaitu, "Bahwa yang disunahkan bagi orang yang beri'tikaf adalah agar tidak menghadiri jenazah dan tidak menjenguk orang sakit."

Sedangkan tentang tempat i'tikaf, para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat tidak boleh i'tikaf kecuali di tiga masjid, yakni Masjidil Haram, Masjidil Aqsha dan Masjid Nabawi, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hudzaifah dan Sa'id bin Al Musayyib.

2. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa i'tikaf boleh dilakukan di masjid mana saja, ini adalah pendapat Syafi'i, Abu Hanifah, Ats-Tsauri dan yang masyhur dari madzhab Maliki.

3. Ada juga ulama yang berpendapat tidak boleh beri'tikaf kecuali di masjid yang di dalamnya dilakukan shalat jum'at, yaitu riwayat Ibnu Abd Al Hakim dari Malik. Namun semuanya sepakat bahwa termasuk syarat i'tikaf adalah (harus dilakukan) di masjid. Kecuali pendapat Ibnu Lubabah yang menyatakan bahwa i'tikaf sah dilakukan di selain masjid, dan bahwa bersetubuh dengan isteri hanya diharamkan bagi yang beri'tikaf di masjid. Sedangkan menurut Abu Hanifah bahwa wanita cukup beri'tikaf di tempat shalat di rumahnya.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya kemungkinan dalam firman Allah *Ta'ala*:

وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ

"Janganlah kamu campuri mereka, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid." (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Kemungkinan yang terdapat dalam ayat di atas adalah apakah memiliki *dalil khitab* atau tidak?

1. Ulama yang berpendapat memiliki *dalil khitab* mengatakan tidak boleh i'tikaf kecuali di masjid, dan termasuk syarat i'tikaf adalah meninggalkan jima' (bersetubuh).

2. Ulama yang berpendapat tidak ada *dalil khitab*-nya mengatakan yang dipahami dari ayat tersebut adalah bolehnya i'tikaf di selain masjid dan tidak boleh bersetubuh (ketika i'tikaf di masjid). Karena jika ada orang yang berkata, "Janganlah Anda memberikan sesuatu kepada fulan jika ia masuk rumah" maka yang dipahami darinya bahwa Anda harus memberikannya jika ia berada di luar rumah, akan tetapi ini adalah pendapat yang *syadz* (aneh). Sedangkan jumhur ulama berpendapat bahwa i'tikaf hanya disandarkan kepada masjid karena ia adalah salah satu syaratnya.

Sebab perbedaan pendapat: Mereka dalam mengkhususkan atau sebagian masjid dan mengumumkannya di semua masjid: karena ada pertentangan antara kaumuman ayat dengan qiyas yang dikhususkan baginya. Ulama yang menguatkan kemumuman perintah berpendapat bahwa i'tikaf boleh dilakukan di semua masjid menurut zhahir ayat. Sedangkan ulama yang mengatakan dengan qiyas mensyaratkan masjid yang didirikan di dalamnya shalat jum'at (sehingga orang yang melakukan i'tikaf tidak terputus i'tikafnya karena harus keluar untuk shalat jum'at), atau masjid nabawi dimana Rasulullah SAW melakukan i'tikaf di sana, dan tidak mengqiyaskan semua masjid jika tidak sama dalam hal kemuliaan.

Adapun sebab perbedaan pendapat mereka tentang i'tikaf bagi perempuan adalah karena adanya pertentangan antara qiyas dengan atsar, karena telah diriwayatkan, "Bahwa Hafshah, Aisyah dan Zainab, para istri Rasulullah SAW pernah minta izin kepada Rasulullah SAW untuk beri'tikaf di masjid, maka beliau mengizinkan mereka."[704] Riwayat ini menjadi dalil bolehnya i'tikaf di masjid bagi muslimah.

---

[704] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (2033) (2034) (2041) (2045) , Muslim (1172), Abu Daud (2464), An-Nasa'i (2/ 44), Ibnu Majah (1771) dan Ahmad (6/ 84).

Sedangkan qiyas yang bertentangan dengan *atsar* tersebut adalah: qiyas i'tikaf dengan shalat, ketika diketahui bahwa shalat seorang muslimah di rumahnya adalah lebih utama daripada di masjid sebagaimana disebutkan dalam hadits, maka i'tikaf bagi muslimah di rumahnya juga lebih utama. Mereka mengatakan bahwa seorang muslimah hanya boleh i'tikaf di masjid ketika bersama suaminya, sebagaimana disebutkan di dalam *atsar* bahwa para isteri Nabi SAW beri'tikaf bersama beliau. Sebagaimana seorang muslimah juga tidak boleh melakukan safar kecuali harus bersamanya. Pendapat ini layaknya kompromi antara qiyas dengan *atsar*.

Adapun waktu i'tikaf: Tidak ada batasan wajib menurut para ulama, meskipun semua ulama memilih sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan sebagai waktu yang paling utama. Namun i'tikaf sendiri boleh dilakukan meskipun dalam waktu yang sangat lama. bagi ulama yang tidak mensyaratkan puasa untuk beri'tikaf maka membolehkan i'tikaf kapan saja. Namun bagi ulama yang mensyaratkan puasa dalam beri'tikaf berpendapat tidak boleh beri'tikaf pada hari yang dilarang untuk berpuasa.

Sedangkan mengenai batas paling sedikitnya: Para ulama berbeda pendapat, sebagaimana mereka juga berbeda pendapat dalam hal waktu memasuki i'tikaf dan waktu keluar dari i'tikaf.

1. Syafi'i, Abu Hanifah dan kebanyakan ulama berpendapat tidak ada batasan.

2. Dari Malik ada perbedaan riwayat, ada yang mengatakan paling sedikitnya tiga hari, dan ada yang mengatakan satu hari satu malam.

3. Ibnu Al Qasim berkata, "Paling sedikitnya sepuluh hari."

4. Ulama Baghdad berpendapat bahwa sepuluh hari adalah yang dianjurkan, sedangkan paling sedikitnya sehari semalam.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara qiyas dengan *atsar*.

Qiyasnya adalah: Ulama yang berkeyakinan bahwa di antara syarat i'tikaf adalah puasa berpendapat tidak boleh i'tikaf malam hari, jika tidak boleh i'tikaf malam hari maka tidak ada yang lebih sedikit daripada sehari dan semalam, karena terlaksananya puasa di siang hari karena adanya malam hari.

Dan *atsar* yang bertentangan dengan qiyas di atas adalah hadits yang telah diriwayatkan oleh Al Bukhari, "Bahwa Umar RA pernah nadzar untuk beri'tikaf satu malam, maka Rasulullah SAW memerintahkannya untuk melaksanakan nadzarnya."[705] Sehingga tidak perlu adanya qiyas tatkala ada nash yang *shahih.*

Adapun perbedaan pendapat mereka tentang waktu masuknya jika ia bernadzar melakukan i'tikaf beberapa hari atau satu hari:

1. Imam Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah bersepakat bahwa orang yang bernadzar untuk beri'tikaf satu bulan maka ia mulai masuk masjid sebelum matahari tenggelam.

Dan bagi orang yang bernadzar melakukan i'tikaf satu hari, maka Syafi'i berkata: barang siapa yang hendak beri'tikaf satu hari maka ia masuk masjid sebelum matahari terbit dan keluar setelah matahari tenggelam. Sedangkan pendapat Malik sama saja dengan nadzar i'tikaf satu bulan.

2. Sekelompok ulama dan Al-Laits berkata, "Satu hari dan satu bulan sama saja, ia mulai masuk sebelum matahari terbit."

3. Sedangkan Abu Tsaur membedakan antara nadzar malam dan nadzar hari secara umum, ia berkata, "Apabila ia bernadzar melakukan i'tikaf sepuluh hari maka ia mulai masuk masjid sebelum matahari terbit, tapi apabila ia bernadzar untuk i'tikaf sepuluh malam, maka ia mulai masuk sebelum matahari tenggelam."

4. Al Auza'i berkata, "masuk masjid sebelum shalat shubuh."

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara qiyas satu dengan yang lain dan pertentangan *atsar.* Ulama yang berpendapat bahwa awal bulan adalah malam hari dan menganggap malam saja (dalam hitungan hari) berkata, "Orang yang beri'tikaf masuk masjid sebelum matahari tenggelam." Sedangkan ulama yang tidak menganggap demikian mengatakan, "Ia harus masuk masjid sebelum fajar."

Dan ulama yang berpendapat bahwa kata *hari* itu mencakup siang dan malam bersamaan, mereka mewajibkan jika seseorang bernadzar (melakukan i'tikaf) satu hari untuk masuk masjid sebelum matahari

---

[705] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (2042) (2043) (6697), Muslim (1656), Abu Daud (3325), At-Tirmidzi (1539), An-Nasa'i (7/ 21), Ibnu Majah (2129) dan Ahmad (1/ 35, 7) (2/ 20).

tenggelam, sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa kata hari itu diidentikkan dengan siang, maka mereka mewajibkan masuk masjid sebelum matahari terbit. Sedangkan bagi ulama yang berpendapat bahwa kata hari adalah khusus dengan siang, dan kata malam khusus untuk waktu malam, ia membedakan antara nadzar beri'tikaf beberapa hari dan nadzar i'tikaf beberapa malam.

Namun yang benar adalah bahwa kata *malam* dalam bahasa arab terkadang dimaksudkan siang hari saja, dan terkadang dimaksudkan siang dan malam secara bersamaan, akan tetapi yang lebih utama untuk diidentikkan adalah siang daripada malam.

Adapun *atsar* yang bertentangan dengan semua qiyas tersebut adalah sebuah hadits yang telah diriwayatkan oleh Al Bukhari dan selainnya dari Aisyah ia berkata:

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْتَكِفُ فِي رَمَضَانَ، وَإِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ دَخَلَ مَكَانَهُ الَّذِي كَانَ يَعْتَكِفُ فِيْهِ.

"Rasulullah SAW pernah beri'tikaf di bulan Ramadhan, apabila telah shalat Shubuh beliau masuk ke tempat dimana beliau i'tikaf."[706]

Adapun waktu keluarnya:

1. Malik berpendapat orang yang melakukan i'tikaf sepuluh hari terakhir di bulan Ramadhan disunahkan mulai keluar dari masjid ketika hendak shalat Idul Fithri, akan tetapi jika ia keluar dari masjid setelah matahari tenggelam maka menurutnya tetap sah.

2. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat ia keluar setelah matahari tenggelam.

3. Sahnun dan Ibnu Al Majisyun berkata, "Apabila ia pulang ke rumahnya sebelum shalat Id maka i'tikafnya batal."

Sebab perbedaan pendapat: Berdasarkan pada pertanyaan, apakah malam yang terakhir itu termasuk dari sepuluh malam Ramadhan atau tidak.

---

706 *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (2041), Muslim (1172), dan *takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Dan syarat-syarat i'tikaf ada tiga, yaitu: niat, puasa dan meninggalkan jima'.

Tentang niat, sepengetahuan saya tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Sedangkan tentang syarat puasa: para ulama berbeda pendapat:

1. Malik, Abu Hanifah dan sekelompok ulama lain berpendapat bahwa tidak sah i'tikaf kecuali dengan berpuasa.

2. Syafi'i menyatakan bahwa i'tikaf boleh saja dilakukan tanpa harus puasa.

Di antara para sahabat yang berpendapat sama dengan imam Malik adalah Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Sedangkan yang sependapat dengan Syafi'i adalah Ali dan Ibnu Mas'ud.

Sebab perbedaan pendapat: Karena i'tikaf Rasulullah SAW dilakukan ketika bulan Ramadhan, bagi yang berpendapat bahwa puasa yang menyertai i'tikaf beliau adalah syarat dari i'tikaf, meski puasa tidak harus dengan i'tikaf, mereka mengatakan bahwa i'tikaf harus dilakukan dengan puasa. Sedangkan yang berpendapat bahwa hal itu hanyalah kebetulan semata dan bukan maksud dari i'tikaf Rasulullah harus dengan puasa, mereka mengatakan bahwa puasa bukanlah syarat untuk melakukan i'tikaf.

Di samping itu ada Sebab perbedaan lain, yaitu: i'tikaf yang disebutkan dengan puasa dalam satu ayat.

Imam Syafi'i telah berhujjah dengan hadits Umar yang telah disebutkan di atas, yaitu perintah Rasulullah SAW untuk beri'tikaf di malam hari, dan malam bukanlah waktu untuk berpuasa.

Sedangkan Malikiyyah berhujjah dengan riwayat Abdurrahman bin Ishaq dari Urwah dari Aisyah bahwa ia berkata, "Yang sesuai dengan sunnah bagi orang yang i'tikaf hendaknya tidak menjenguk orang sakit, tidak menyaksikan jenazah, tidak menyentuh isterinya dan bersetubuh dengannya, tidak keluar dari masjid kecuali untuk keperluan yang mendesak, dan tidak sah i'tikaf kecuali dengan berpuasa, dan tidak sah i'tikaf kecuali di masjid Jami'."[707]

---

[707] HR. Ad-Daruquthni (2/ 201) (11), Al Baihaqi (4/ 315, 320).

Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Tidak ada seorangpun yang mengatakan dalam hadits Aisyah ini (sebagai sunnah) kecuali Abdurahman bin Ishaq, dan tidak sah perkataan ini menurut ulama kecuali dari perkataan Az-Zuhri."

Adapun syarat ketiga yaitu dilarang bersetubuh: Para ulama telah sepakat bahwa orang yang i'tikaf apabila ia bersetubuh dengan sengaja maka batallah i'tikafnya, kecuali pendapat yang telah diriwayatkan dari Ibnu Lubabah tidak batal jika ia bersetubuh di selain masjid. Kemudian para ulama berbeda pendapat jika ia bersetubuh karena lupa. Mereka juga berbeda pendapat akan batalnya i'tikaf karena selain jima', yaitu karena berciuman atau menyentuh isteri:

1. Malik berpendapat bahwa semua itu akan dapat merusak i'tikafnya.

2. Imam Abu Hanifah berpendapat tidak batal kecuali jika ia keluar mani.

3. Menurut Syafi'i ada dua pendapat: *pertama* seperti pendapat Malik, dan yang kedua seperti pendapat Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah nama yang bisa diartikan dengan hakikat dan majaz memiliki keumuman atau tidak? Bagi ulama yang berpendapat bahwa nama itu memiliki keumuman mengatakan bahwa kata *al mubasyarah* dalam firman Allah *Ta'ala*:

وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ

"*Janganlah kamu campuri mereka, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid.* (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Diartikan jima' dan hal-hal yang berada di bawahnya. Sedangkan yang berpendapat sebaliknya dan ini yang lebih masyhur dan lebih banyak dipegang oleh para ulama, menyatakan bahwa kata tersebut bisa menunjukkan jima' dan bisa juga selainnya, apabila kita katakan bahwa kata itu menunjukkan jima' maka secara ijma' batallah pernyataan bahwa itu dimaksudkan selain jima', karena satu kata tidak akan menunjukkan *hakikat* dan *majaz* secara bersamaan. Sedangkan yang menyatakan bahwa *inzal* (keluar mani) sama kedudukannya dengan jima' karena memiliki makna yang sama.

Para ulama juga berbeda pendapat dalam hal sanksi bagi orang yang bersetubuh ketika sedang i'tikaf:

1. Jumhur ulama berpendapat tidak ada sangsi apa-apa baginya.

2. Sebagian ulama berpendapat ia harus membayar *kafarat*.

3. Sebagian ulama lain berpendapat kafaratnya sama dengan *kafarat* orang yang jima', diqiyaskan kepada puasa di siang hari bulan Ramadhan, dan inilah yang dikatakan oleh Al Hasan.

4. Ulama lain berpendapat ia harus bersedekah dua dinar, sebagaimana yang dikatakan juga oleh Mujahid.

5. Sedangkan ulama lain mengatakan ia harus memerdekakan budak, jika tidak menemukan maka ia harus berkurban menyembelih seekor unta, dan jika tidak ada maka ia harus bersedekah dua puluh *Sha'* kurma.

Sebab perbedaan pendapat: Bolehkah menerapkan qiyas dalam *kafarat*? Yang lebih jelas adalah tidak boleh.

Perbedaan pendapat lain adalah dalam hal nadzar beri'tikaf, apakah syaratnya harus berurutan atau tidak:

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat harus berurutan dan itu merupakan syaratnya.

2. Syafi'i berpendapat tidak harus berurutan dan bukan merupakan syaratnya.

Sebab perbedaan pendapat: Qiyas nadzar i'tikaf kepada nadzar puasa muthlak.

Sedangkan mengenai hal-hal yang dapat membatalkan i'tikaf, para ulama sepakat bahwa yang membatalkan i'tikaf adalah amalan dan perbuatan selain amalan i'tikaf, dan tidak boleh bagi orang yang sedang i'tikaf untuk keluar dari masjid kecuali untuk kebutuhan yang bersifat manusiawi, atau kebutuhan lain yang sama mendesaknya, karena sebagaimana yang telah *tsabit* dari hadits riwayat Aisyah bahwa ia berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اعْتَكَفَ يُدْنِي إِلَيَّ رَأْسَهُ، فَأُرَجِّلُهُ وَكَانَ لاَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلاَّ لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ.

"Rasulullah SAW apabila sedang i'tikaf, beliau mendekatkan kepalanya kepadaku, maka akupun menyisir rambut beliau, dan beliau tidak masuk rumah kecuali untuk kebutuhan yang bersifat manusiawi."[708]

Mereka berbeda pendapat jika ia keluar tanpa ada hajat, kapankah dikatakan i'tikafnya batal?

1. Syafi'i berpendapat i'tikafnya terputus sejak ia keluar dari masjid.

2. Sebagian ulama lain memberikan keringanan satu jam.

3. Sebagian lagi memberikan keringanan satu hari.

Mereka juga berbeda pendapat apakah ia boleh masuk rumah selain masjidnya?

1. Kebanyakan ulama seperti imam Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah membolehkannya.

2. Sebagian ulama lain berpendapat bahwa hal itu membatalkan i'tikafnya.

Imam Malik membolehkan bagi orang yang i'tikaf untuk melakukan aktifitas jual beli dan menjadi wali akad nikah, namun pendapat ini ditentang oleh ulama selainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Karena tidak ada batasan menurut nash (baik Al Qur`an maupun sunnah) dalam hal ini, yang ada hanyalah ijtihad ulama, dan penyerupaan sesuatu yang mereka sepakati terhadap yang tidak mereka sepakati.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang orang yang beri'tikaf yang mensyaratkan melakukan sesuatu yang dilarang dalam i'tikaf apakah syaratnya tersebut bermanfaat dalam hal yang mubah atau tidak? Contohnya, mensyaratkan menghadiri jenazah atau selainnya:

1. Kebanyakan fuqaha berpendapat bahwa syaratnya tidak bermanfaat, dan jika dia melakukannya maka batal i'tikafnya.

2. Syafi'i berpendapat syaratnya bermanfaat.

---

[708] *Muttafaq 'Alaihi.* HR. Al Bukhari (296, 301, 2028, 2029), Muslim (297), Abu Daud (2468) (2469), An-Nasa'i (1/ 193), Ibnu Majah (633, 1776), Ahmad (6/ 81, 231, 234, 247, 264, 272) dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2232).

Sebab perbedaan pendapat: Penyerupaan mereka antara i'tikaf dengan haji, bahwa keduanya merupakan ibadah yang melarang hal-hal yang hukumnya mubah, pensyaratannya dalam haji adalah berdasarkan hadits Dhaba'ah bahwa Rasulullah SAW bersabda kepadanya, "*Berihramlah untuk haji, dan bersyaratlah bahwa ihramku dimana saja aku tertahan.*"[709] Hanya saja hadits ini diperselisihakan dalam masalah haji, dan qiyaspun dinilai lemah menurut pendapat yang bertentangan denganya.

Para ulama juga berbeda pendapat jika ia mensyaratkan berturut-turut dalam nadzar, apakah berturut-turut itu wajib: Nadzar secara mutlak menurut ulama yang berpendapat wajib adalah segala hal yang jika i'tikaf terputus maka ia wajib memulainya dari awal atau meneruskannya saja, seperti sakit. Sebagian ulama ada yang berpendapat jika sakit memotong i'tikaf orang yang beri'tikaf maka ia boleh meneruskan i'tikafnya, ini adalah pendapat Malik, Abu Hanifah dan Syafi'i.

Sebagian ulama lainnya berpendapat harus mulai dari awal, ini adalah pendapat Ats-Tauri. Saya juga menyangka tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka bahwa wanita haid boleh meneruskan i'tikafnya. Mereka berbeda pendapat apakah ia harus keluar dari masjid atau tidak, begitu pula dalam hukum orang yang i'tikaf jika dia gila atau pingsan apakah ia boleh meneruskan i'tikafnya atau tidak?

Sebab perbedaan pendapat: Karena hukum hal-hal ini tidak dijelaskan secara pasti dari Al Qur'an dan hadits, hingga terjadi pertikaian dari segi penyerupaan mereka dalam hal yang disepakati dengan yang diperselisihkan (maksudnya, hal-hal yang disepakati dalam ibadah ini, atau ibadah-ibadah yang syaratnya adalah berurutan seperti puasa siang hari dan lainnya)

Jumhur ulama berpendapat bahwa i'tikaf yang sunah jika terputus tanpa udzur maka ia wajib qadha, berdasarkan ketetapan Rasulullah, "Bahwa beliau hendak beri'tikaf pada hari-hari sepuluh akhir di bulan

---

[709] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5089), Muslim (1207), Abu Daud (1776), An-Nasa'i (5/68, 168), Ahmad (6/164,202) Ath-Thabrani dalam Al Kabir (24/833), Ad-Daruquthni (2/234), dan Al Baihaqi (5/221).

Ramadhan namun beliau tidak sempat beri'tikaf, maka beliau beri'tikaf di sepuluh hari bulan Syawal."[710]

Adapun dalam hal nadzar menurut yang saya duga tidak ada perbedaan pendapat dalam kewajiban mengqadhanya. Sementara jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang melakukan dosa besar maka i'tikafnya terputus.

Inilah beberapa masalah yang kami tetapkan seesuai dengan pokok dan kaidah dalam bab ini. Dan Allahlah yang memberi taufik dan pertolongan, shalawat dan salam semoga tercurahkan pada pemimpin kita, Muhammad SAW, keluarga dan para sahabatnya.

---

[710] *Shahih.* HR. Al Bukhari (2041), An-Nasa'i dalam Al Kubra (3345, 3347), Ahmad (6/84), dan Al Humaidi (195) dari hadits Aisyah.

كتاب الحج

KITAB HAJI

Pembahasan dalam kitab ini terbagi menjadi tiga bagian yang pada dasarnya semua ibadah pasti mencakup tiga hal berikut ini:.

Bab I

Kewajiban dan Syarat-Syarat Haji

Pembahasan di sini mencakup dua hal, yakni tentang kewajiban dan syarat-syaratnya, dan kepada siapa kewajiban itu ditujukan dan kapan waktunya?

Tentang kewajibannya, tidak ada selisih pendapat ulama dalam tema ini. Karena telah didasarkan kepada firman Allah SWT,

وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"*Dan (diantara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah menunaikan ibadah haji ke Baitullah bagi orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 97)

Adapun syarat-syarat kewajibannya, terbagi menjadi dua jenis: syarat-syarat sah dan syarat-syarat wajib.

Mengenai syarat-syarat sahnya, para fuqaha tidak berselisih bahwa Islam merupakan salah satu dari syarat tersebut. Jadi, ibadah haji yang dilakukan oleh selain muslim tidaklah sah.

Mereka berbeda pendapat tentang sah tidaknya ibadah haji yang dilakukan oleh anak kecil.

1. Madzhab Maliki dan Syafi'i membolehkannya.
2. Sedangkan Abu Hanifah tidak membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara *atsar* dan *ushul.*

Kelompok ulama yang membolehkannya berpegang kepada hadits Ibnu Abbas RA yang telah *masyhur*. Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, bahwa seorang wanita yang tengah menggendong anak kecil

menghadap Nabi SAW seraya berkata, "Apakah anak ini memiliki kewajiban haji, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda,

نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ.

"Ya. Dan bagimu pahala (andai kamu mengerjakannya)."[711]

Sedangkan kelompok yang yang tidak membolehkannya berpegang kepada *ushul* (prinsip utama) bahwa ibadah tidak sah dikerjakan oleh orang yang belum berakal (dewasa).

Para ulama pengikut Malik berbeda pendapat dalam hal sah dan tidaknya ibadah haji yang dilakukan oleh anak kecil yang masih menyusu. Sepatutnya, tidak ada perbedaan dalam hal sahnya ibadah haji yang dikerjakan oleh orang yang diangap sah untuk mengerjakan shalat. Seperti disebutkan dalam sabda Nabi SAW,

مِنَ السَّبْعِ إِلَى الْعَشْرِ.

"Dari usia tujuh hingga sepuluh tahun."[٧١٢]

Mengenai syarat-syarat wajib haji yang disyaratkan beragama Islam, ada sebuah pendapat ulama yang mengatakan bahwa orang-orang kafir pun terkena *khitab* (obyek perintah dan larangan) seluruh syari'at Islam.

Dan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang disyaratkan kesanggupan untuk menunaikan ibadah haji. Ini berdasarkan firman Allah SWT,

---

[711] *Shahih.* HR. Muslim (1336), Abu Daud (1736), An-Nasa'i (4/120), Ahmad (1/219), Ath-Thayalisi (2707), Al Humaidi (504), dan Ibnu Al Jarud (411), hadits dari Ibnu Abbas RA.

[712] Penulis ingin merujuk hadits dari Abdullah bin 'Amru yang sampai kepada Nabi SAW *(marfu')*,

مُرُوْا أُولاَدَكُمْ بِالصَّلاَةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِيْنَ، وَاضْرِبُوْهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ، وَفَرِّقُوْا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ.

"Perintahkan anak-anak kalian untuk mengerjakan shalat saat mereka berusia tujuh tahun. Dan pukullah mereka untuk megerjakan shalat saat mereka berusia sepuluh tahun, dan pisahkanlah tempat tidur mereka." (HR. Abu Daud [494], Ahmad [2/180], Al Baihaqi [2/228], dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

"*Bagi orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke sana.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 97)

Walau dalam rinci masalah ini terdapat beda pendapat di kalangan ulama, yang ringkasnya terbagi menjadi dua pendapat: haji yang dilakukan langsung (dikerjakan sendiri), dan haji yang dikerjakan melalui perantara (perwakilan).

Untuk haji yang dilakukan sendiri, tidak ada beda pendapat ulama dalam menyatakan bahwa yang termasuk syarat kesanggupan, meliputi kesiapan badan (fisik), keuangan (finansial), dan jaminan keamanan.

Namun para ulama berbeda pendapat tentang kesiapan fisik dan keuangan:

1. Syafi'i, Abu Hanifah dan Ahmad, serta pendapat Ibnu Abbas dan Umar bin Khaththab RA menilai bahwa syarat haji adalah kesiapan perbekalan (logistik) dan kendaraan.

2. Malik berkata: bagi orang yang sanggup untuk berjalan maka kendaraan tidak menjadi syarat utama, dan dia tetap harus melaksanakan kewajiban ibadah haji. Malik juga menilai bahwa perbekalan bukanlah syarat kesanggupan jika seseorang mampu berusaha mencari bekal sepanjang dalam perjalanan, meski dengan cara meminta-minta.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara *atsar* dengan penafsiran umum atas "kesanggupan". Karena ada sebuah *atsar* dari Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau SAW pernah ditanya, "Apakah kesanggupan itu?" Beliau menjawab,

الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ.

"*Perbekalan dan kendaraan.*"[713]

---

[713] *Dha'if.* HR. Tirmidzi (814 dan 2998), Ibnu Majah (2896), Ad-Daruquthni (2/215 dan 218), serta Al Baihaqi (4/327). Semuanya meriwayatkan dari Abdullah bin 'Amru RA.
Hadits dari Ibnu Abbas RA diriwayatkan oleh Ibnu Majah (2897) dan Ad-Daruquthni (2/218).
Hadits dari Anas bin Malik RA diriwayatkan oleh Ad-Daruquthnni (2/215) dan Al Hakim (1/442).
Hadits dari Jabir bin Abdullah RA diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni (2/215).

Abu Hanifah dan Syafi'i memahami bahwa hal itu berlaku bagi setiap *mukallaf* (dewasa). Sedangkan Malik memahami bahwa itu berlaku bagi orang yang tidak sanggup berjalan dan tidak mampu berusaha (mencari bekal) selama dalam perjalanan.

Syafi'i berkeyakinan dengan pendapatnya atas dasar.: Jika di dalam Al Qur`an terdapat kata yang bersifat umum lalu penafsirannya disebutkan dalam hadits, tidak selayaknya untuk berpaling dari penafsiran hadits tersebut.

Adapun kewajiban haji dengan syarat kesanggupan melalui perwakilan disebabkan karena seseorang tidak mampu mengerjakannnya sendiri.

1. Malik dan Abu Hanifah menilai: tidak harus diwakilkan jika yang bersangkutan tidak sanggup mengerjakan ibadah haji sendiri.

2. Sedangkan Syafi'i menilainya harus dilakukan, serta menganggap keharusan ini menjadi madzhabnya, dan orang yang memiliki cukup harta agar membayarkan orang lain untuk menunaikan haji atas namanya.

Jika fisiknya tidak kuasa menunaikan haji, jadi sudah sepatutnya dia membayar orang lain untuk menunaikan haji atas namanya. Dan jika ada saudara atau kerabatnya yang sanggup menunaikan haji untuk dirinya dengan harta dan badannya, maka kewajiban haji bagi orang tersebut pun gugur. Permasalahan ini dikenal dengan sebutan *al ma'dhuub*, yaitu orang yang tidak dapat menaiki kendaraan.

Syafi'i juga menilai: orang yang sudah meninggal dunia dan belum sempat menunaikan ibadah haji, maka ahli warisnya harus mengeluarkan dari harta orang yang sudah meninggal dunia tersebut sebesar yang dibutuhkan untuk menghajikannya.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara *atsar* dengan *qiyas*.

Qiyas menyatakan bahwa bagi semua jenis peribadahan tidak boleh seseorang mewakilkan orang lain. Karenanya seseorang tidak boleh

---

Hadits dari 'Aisyah RA diriwayatkan oleh Al Baihaqi (4/330).
Semuanya diriwayatkan dari jalur yang *dha'if.*

mewakilkan shalat kepada orang lain, dan tidak boleh pula seseorang ber-*thaharah* untuk orang lain, menurut kesepakatan ulama.

Dan *atsar* yang kontra dengan *qiyas* ini adalah hadits dari Ibnu Abbas RA yang *masyhur* diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim: Bahwa seorang wanita dari Bani Khats'am berkata kepada Rasulullah SAW, "Wahai Rasulullah, Allah telah mewajibkan ibadah haji kepada hamba-hamba-Nya dan kewajiban itu mengenai ayahku yang sudah tua renta serta tidak sanggup lagi naik kendaraan. Bolehkah aku menghajikannya?" Beliau menjawab, "*Ya.*"[714]

Hadits ini diutarakan saat haji Wada`, dan kasus yang disebutkan di dalamnya terjadi bagi orang yang masih hidup. Sedangkan hadits yang menerangkan tentang orang yang sudah meninggal dunia adalah hadits dari Ibnu Abbas RA yang juga diriwayatkan oleh Al Bukhari: Seorang wanita dari Juhainah datang menemui Nabi SAW seraya berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya ibuku ber-*nadzar* untuk menunaikan haji, namun dia wafat (sebelum menunaikannya). Apakah aku boleh menghajikannya?" Beliau bersabda,

حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟ دَيْنٌ بِالْقَضَاءِ.

"Berhajilah untuknya. Bagaimana pendapatmu jika dia menanggung utang, apakah kamu akan melunasi utangnya? Sesungguhnya utang kepada Allah lebih layak untuk dilunasi."[715]

Tidak ada beda pendapat di kalangan kaum muslimin bahwa ibadah haji yang dilakukan oleh orang lain dengan maksud sebagai derma hukumnya adalah sah. Namun terjadi beda pendapat jika itu dikerjakan dengan keharusan.

Para ulama berbeda pendapat dalam bab tentang orang yang menunaikan ibadah haji atas nama orang lain, baik orang itu masih hidup atau sudah wafat, apakah disyaratkan agar dia berhaji terlebih dahulu atas dirinya ataukah tidak disyaratkan?

---

[714] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1513 dan 1855), Muslim (1334), Abu Daud (1809), At-Tirmidzi (928), An-Nasa`i (5/118, 119 dan 8/228), Ibnu Majah (2909), serta Ahmad (1/219, 251 dan 329).

[715] *Muttafaq 'Alaih.* Al Bukhari (1953), Muslim (1148), Abu Daud (3310), At-Tirmidzi (716 dan 717), serta Ibnu Majah (1758).

1. Sebagian ulama berpendapat bahwa itu tidak menjadi syarat. Namun jika dia telah menunaikan kewajiban atas dirinya terlebuh dahulu itu lebih utama.

Pendapat ini dianut oleh Malik tentang menghajikan orang yang sudah wafat. Menurutnya, ibadah haji atas nama orang yang masih hidup tidak sah.

2. Ulama lainnya berpendapat bahwa termasuk syaratnya agar yang mengerjakannya telah menunaikan kewajiban hajinya terlebih dahulu. Inilah yang menjadi pendapat Syafi'i dan ulama lainnya. Yaitu, jika seseorang menghajikan orang lain sedangkan dirinya belum menunaikan ibadah haji untuk dirinya sendiri, maka haji yang dikerjakannya menjadi untuk dirinya.

Dalil yang dipegang oleh kalangan ulama ini adalah hadits dari Ibnu Abbas RA: Bahwa Nabi SAW mendengar seseorang mengucapkan, "*Labbaika 'an Syubrumah.*" Beliau bertanya, "*Siapakah Syubrumah itu?*" Orang itu berkata, "Saudaraku," atau katanya, "Kerabatku." Maka beliau SAW bersabda,

أَفَحَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَحُجَّ عَنْ نَفْسِكَ، ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ.

"*Apakah kamu sudah menunaikan ibadah haji sebelumnya (untuk dirimu)?*" Dia berkata, "Belum." Maka beliau bersabda, "*Berhajilah untuk dirimu terlebih dahulu, kemudian (baru) untuk Syubrumah.*"[716]

Kelompok pertama mengoreksi hadits ini dan menyebutkan bahwa hadits ini diriwayatkan secara *mauquf* (terhenti) pada Ibnu Abbas RA.

Para ulama fikih juga berbeda pendapat tentang seseorang yang menyewakan dirinya untuk ibadah haji.

1. Malik dan Syafi'i memakruhkan hal tersebut, dan berkata, "Namun, jika hal itu terjadi tidaklah mengapa."

---

[716] *Shahih.* HR. Abu Daud (1811), Ibnu Majah (2903), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (3039), Ibnu Hibban (3988), diriwayatkan pula oleh Ibnu Al Jarud (499), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (12/12419), Al Baihaqi (4/336), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Sunan Abu Daud.*

2. Sedangkan Abu Hanifah tidak membolehkannya. Dasarnya adalah karena haji merupakan ibadah dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT, maka tidak dibolehkan dilakukan sewa-menyewa di dalamnya.

Adapun dasar kelompok pertama adalah kesepakatan para ulama atas bolehnya sewa-menyewa dalam penulisan *mushaf* Al Qur`an dan pembangunan masjid, padahal itu semua adalah perbuatan demi *qurbah* (mendekatkan diri kepada Allah SWT).

Dalam madzhab Maliki, sewa-menyewa dalam ibadah haji ada dua macam:

1. Yang disebut dengan haji *al balagh*. Yaitu ketika seseorang menyewakan dirinya dengan imbalan ganti perbekalan dan kendaraan untuk perjalan haji. Jika yang diterimanya kurang maka dia akan mendapatkan tambahan, dan jika lebih maka dia akan mengembalikannya.

2. Haji menurut prinsip sewa-menyewa pada umumnya *(al ijarah)*. Yakni, jika bayarannya kurang maka dia harus menanggungnya sendiri, namun jika ada kelebihan maka itu menjadi haknya.

Jumhur ulama berpendapat bahwa seorang hamba sahaya tidak wajib menunaikan ibadah haji hingga dia merdeka. Sedangkan sebagian ulama pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri mewajibkannya.

Inilah beberapa perkara yang berkenaan dengan siapa yang berkewajiban menunaikan ibadah dan siapa yang mengerjakannya.

Sedangkan mengenai kapankah haji wajib dikerjakan, para fuqaha berbeda pendapat seputar masalah: apakah kewajiban ini harus dikerjakan secepatnya ataukah adanya kelonggaran waktu.

1. Malik dan para pengikutnya memegang kedua perkataan tersebut. Namun yang jelas dari generasi belakangan dari pengikutnya menyebutkan bahwa ibadah haji waktunya longgar untuk dikerjakan.

2. Sedangkan kalangan ulama yang menililai haji harus dikerjakan secepatnya adalah pendapat para ulama Baghdad dari kalangan pengikut Malik.

kelonggaran. Sedangkan ulama yang menyamakannya dengan masa akhir waktu shalat menilai bahwa haji hendaknya dilakukan secepatnya.

Sudut penyamaannya dengan akhir waktu shalat adalah karena masa-masa akhir dapat mengakibatkan masuk ke waktu terlarang untuk mengerjakan satu perbuatan, dan masa akhir waktu shalat dapat menyebabkan masuknya ke waktu shalat berikutnya dan orang yang mengerjakaannya pun tidak dianggap telah mengerjakaannya.

Mereka juga ber-*hujjah* dengan ketidak-jelasan akibat yang akan ditanggung oleh seorang *mukallaf* saat mengakhirkan kewajiban ibadah tersebut ke tahun berikutnya -bisa jadi dia akan meninggal dunia pada tahun itu- dengan mengakhirkan shalat dari awal waktunya, karena umumnya sedikit orang yang mungkin meninggal dunia di waktu yang pendek tersebut.

Kemungkinan juga para ulama ini mengatakan bahwa mengakhirkan shalat masih terkait dengan waktu yang tersedia untuk kembali mengerjakannya. Sedangkan mengakhirkan ibadah haji ke waktu lain berakibat tidak sahnya ibadah yang dikerjakan.

Namun analogi ini sangat jauh. Karena yang cenderung benar adalah yang mengatakan bahwa dalam ibadah ini ada kelonggaran namun bukan berarti kelonggaran yang akan membawa kepada tidak sahnya suatu ibadah karena bergeser ke waktu terlarang untuk mengerjakannya. Atau, seperti kelonggaran waktu bagi haji pada waktunya ke lain waktu.

Perbedaan pendapat dalam masalah ini bukanlah perbedaan dalam prinsip perintah apakah harus dikerjakan secepatnya ataukan ada kelonggaran waktu untuk mengerjakannya, seperti asumsi yang dipaparkan di atas.

Para ulama juga berbeda pendapat dalam bab ini tentang syarat wajibnya haji bagi wanita, apakah dia harus disertai oleh suami atau mahram yang dapat menjaganya ketika perjalanan menunaikan ibadah haji.

1. Malik dan Syafi'i menilai itu tidak menjadi syarat wajibnya seorang wanita boleh menunaikan ibadah haji, andai dia mendapati kawan yang dapat membuatnya aman.

2. Sedangkan Abu Hanifah, Ahmad dan sekelompok ulama lainnya mengatakan bahwa keberadaan mahram dan orang yang dapat menjaganya menjadi syarat wajib.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara perintah menunaikan ibadah dan perjalanan haji bagi seorang wanita dengan larangan baginya untuk melakukan perjalanan selama tiga hari kecuali diiringi oleh mahram. Karena dalam hadits dari Abu Sa'id Al Khudri, Abu Hurairah, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar RA, Nabi SAW telah bersabda,

لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ.

"Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari Akhirat untuk melakukan perjalanan kecuali bersama mahramnya."[718]

Ulama yang memprioritaskan keumuman perintah menilai bahwa wanita boleh melakukan perjalanan haji meski tanpa diiringi mahram. Dan ulama yang berpegang dengan keumuman perintah lalu dikhususkan oleh hadits ini atau interpretasinya termasuk bagian masalah kesanggupan, mereka berpendapat: Wanita tidak boleh melakukan perjalanan haji kecuali diiringi oleh mahramnya.

Begitulah uraian tentang kewajiban haji, sebuah ibadah yang agung ini. Juga mengenai sebab wajibnya dan siapa yang berkewajiban melaksanakannya serta kapan kewajiban tersebut harus dilaksanakan.

Pembahasan yang tersisa dalam bab ini adalah tentang umrah.

1. Sekelompok ulama berpendapat bahwa hukumnya wajib. Inilah pendapat Syafi'i, Ahmad, Abu Tsaur, Abu 'Ubaid, Ats-Tsauri dan Al Auza'i. Dan ini yang menjadi pendapat Ibnu Abbas RA dari kalangan sahabat.

---

[718] Hadits dari Abu Sa'id Al Khudri RA diriwayatkan oleh Muslim (1340), Abu Daud (1726), At-Tirmidzi (1169), dan Ibnu Majah (2898).
Hadits dari Ibnu Umar RA diriwayatkan oleh Al Bukhari (1087), Muslim (1338), dan Abu Daud (1727).
Hadits dari Abu Hurairah RA diriwayatkan oleh Muslim (1339), dan Abu Daud (1725).
Hadits dari Ibnu Abbas RA diriwayatkan oleh Al Bukhari (3006 dan 5233), Muslim (1341), serta Ahmad (1/222).

2. Sedangkan Ibnu Umar RA dan sekelompok ulama dari kalangan tabi'in, serta yang menjadi pendapat Malik dan sekelompok ulama lainnya menyebutkan bahwa hukumnya adalah sunah.

3. Abu Hanifah berpendapat: Umrah adalah ibadah *tathawwu'* (amalan sunah). Dan ini juga yang menjadi pendapat Abu Tsaur dan Daud Azh-Zhahiri.

Ulama yang mewajibkannya ber-*hujjah* dengan firman Allah SWT,

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Serta dengan beberapa *atsar*. Seperti sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, dari bapaknya, dia berkata, "Seorang Arab yang berwajah rupawan dan berpakaian sangat putih menemui Rasulullah SAW lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, apakah Islam itu?' Beliau SAW menjawab,

أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَتُقِيمُ الصَّلاَةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجُّ وَتَعْتَمِرُ، وَتَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ.

'Kamu bersaksi bahwa tidak ada Dzat yang berhak disembah dengan sebenar-benarnya kecuali Allah, dan kamu bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, kamu mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan ibadah haji dan umrah, serta mandi karena junub'."[719]

Abdurrazzaq berkata: Ma'mar mengabarkan kami dari Qatadah, bahwa dia pernah berkata, "Ketika turun firman Allah, '*Dan (diantara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah menunaikan ibadah haji ke Baitullah bagi orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana.'* (Qs. Aali 'Imraan [3]: 97), maka Rasulullah SAW bersabda,

---

[719] *Shahih.* HR. Muslim (8), Abu Daud (4695), At-Tirmidzi (2610), An-Nasa'i (8/97), Ibnu Majah (63), Ahmad (1/52 dan 53), serta dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (173). Diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (2/282) dan Al Baihaqi (4/349).

بِاثْنَيْنِ حَجَّةٌ وَعُمْرَةٌ، فَمَنْ قَضَاهُمَا فَقَدْ قَضَى الْفَرِيْضَةَ.

'Dua perkara, haji dan umrah, barangsiapa yang telah menunaikannya sungguh dia telah melaksanakan kewajiban'."[720]

Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ فَرِيْضَتَانِ لاَ يَضُرُّكَ بِأَيِّهِمَا بَدَأْتَ.

"Haji dan umrah adalah dua kewajiban. Dan tidak mengapa (tidak akan membuatmu celaka) mana saja di antara keduanya yang kamu mulai."[721]

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA,

الْعُمْرَةُ وَاجِبَةٌ.

"Umrah hukumnya wajib (untuk dikerjakan)."[722]

Sebagian ahli hadits menilai hadits ini *marfu'* sampai kepada Nabi SAW.

Adapun *hujjah* kelompok kedua (yang berpendapat bahwa umrah hukumnya tidak wajib) adalah hadits-hadits *masyhur* dan *tsabit* yang menunjukkan tentang pembatasan bilangan kewajiban-kewajiban dalam Islam namun tidak menyebutkan adanya kewajiban umrah. Seperti hadits dari Ibnu Umar RA,

بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ.

"Islam dibangun di atas lima pondasi...."[723]

---

720 Hadits ini belum di-*takhrij*.

721 *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/284 dan 217), Al Hakim (1/471), dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Al Jami'* (2764). Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA oleh Al Baihaqi (4/351).

722 *Dha'if Jiddan.* HR. Ad-Daruquthni (2/285 dan 220), Al Baihaqi (4/351) lafazhnya sebagai berikut, *"Umrah hukumnya wajib, seperti kewajiban haji. Dan umrah adalah haji ashghar (haji kecil)."*
Cacatnya hadits ini terletak pada sosok Ibrahim bin Muhammad bin Abu Yahya. Ibnu Hajar berkata, "Dia adalah perawi yang *matruk* (ditinggalkan)."

723 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (8), Muslim (16), At-Tirmizdi (2609), An-Nasa'i (8/108), Ahmad (2/26, 93 dan 120), serta Ibnu Mandah dalam *Al Iman* (40, 41, 42, 43 dan 148), seluruhnya dari hadits Ibnu Umar RA.

Dalam hadits tersebut disebutkan haji secara tersendiri.

Atau juga hadits yang menyebutkan tentang seseorang yang bertanya mengenai Islam. Dalam sebuah riwayatnya disebutkan dengan redaksi,

وَأَنْ يَحُجَّ الْبَيْتَ.

"*...dan kamu berhaji ke Baitullah.*"[724]

Mungkin para ulama ini menilai bahwa perintah untuk menyempurnakannya bukan berarti perintah wajib, karena ajaran ini spesifik terkait dengan masalah amalan-amalan sunah dan fardhu (maksud kami, ini disyariatkan agar umrah dikerjakan tanpa terputus dari haji).

Mereka (yang mengatakan hukum umrah sunah) juga ber-*hujjah* dengan beberapa *atsar*. Diantaranya: Hadits dari Hajjaj bin Arthah dari Muhammad bin Munkadir dari Jabir bin Abdullah RA, dia berkata, "Seseorang pernah bertanya kepada Nabi SAW tentang umrah, apakah wajib?" Beliau menjawab,

وَلأَنْ تَعْتَمِرَ خَيْرٌ لَكَ.

"*Tidak. Namun jika kamu mengerjakan umrah, maka itu lebih baik bagimu.*"[725]

Abu Umar bin Abdil Barr mengatakan bahwa hadits tersebut tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* jika berdiri sendiri.

Dan ulama yang berpendapat bahwa umrah adalah ibadah *tathawwu'* (amalan sunah) terkadang ber-*hujjah* dengan hadits yang diriwayatkan dari Abu Shalih Al Hanafi: Rasulullah SAW bersabda,

الْحَجُّ وَاجِبٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ.

"*Haji hukumnya wajib, sedangkan umrah adalah ibadah tathawwu'.*"[726] (Hadits *munqathi'*)

---

[724] *Takhrij-nya* telah disebutkan dalam hadits dari Jibril.

[725] Sanadnya *dha'if*. HR. At-Tirmizdi (931), Ahmad (3/316), Ad-Daruquthni (2/286), Abu Ya'la dalam *Al Musnad* (1938), Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (2/193 dan 1015), Al Baihaqi (4/348 dan 349), serta dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Sunan At-Tirmizdi*.

Yang menjadi sebab beda pendapat dalam perkara ini adalah pertentangan antara *atsar-atsar* dalam tema ini, dan perbedaan pemahaman ulama mengenai perintah untuk menyempurnakan, apakah menunjukkan wajib ataukah tidak.

Bab II

Rukun-Rukun Haji dan Umrah

Bagian ini berisi pengetahuan tentang berbagai perbuatan yang dikerjakan selama ibadah haji, jenis-jenisnya dan berbagai hal yang harus ditinggalkan.

Telah kami utarakan bahwa ibadah yang akan kita bahas ada dua jenis: haji dan umrah. Dan ibadah haji memiliki tiga jenis: haji Ifrad, Tamattu' dan Qiran. Ketiga macam haji tersebut memiliki beberapa perbuatan khusus, tempat-tempat dan waktu-waktu yang khusus untuk melaksanakannya Dan dalam haji juga ada amalan yang wajib dan tidak, serta beberapa hal yang harus ditinggalkan. Dan setiap amalan memiliki hukum-hukum tertentu, baik ketika terjadi pelanggaran maupun ketika terjadi sesuatu yang menghalanginya.

Dalam bab ini terlebih dahulu akan dibagi menjadi pembahasan tentang perbuatan-perbuatan yang diamalkan dan pembahasan tentang perbuatan-perbuatan yang ditinggalkan. Adapun pada bagian ketiga akan dibahas tentang hukum-hukum.

---

[726] *Dha'if.* HR. Syafi'i dalam *Al Musnad* (737), dan Al Baihaqi (4/348) dengan lafazh,

الْحَجُّ جِهَادٌ وَالْعُمْرَةُ تَطَوُّعٌ.

"Ibadah haji adalah jihad. Dan umrah adalah ibadah tathawwu'."
Abu Shalih Al Hanafi adalah Abdurrahman bin Qais bin Al Wustha` dari kalangan tabi'in. Az-Zahabi dan Ibnu Hajar menilainya *tsiqah* berdasarkan kriteria ini, walau *sanad*nya terputus.
Hadits tersebut diriwayatkan secara *maushul* oleh Ibnu Majah dari Thalhah bin 'Ubaidillah secara *marfu',* dan dalam sanadnya terdapat Umar bin Qais Al Makki yang terkenal dengan "Sindal". Ibnu Hajar berkomentar, "Dia adalah perawi yang *matruk* (ditinggalkan)."
Begitu pula Ath-Thabrani meriwayatkan secara *maushul* dalam *Al Mu'jam Al Kabir* (11/442 dan 12/252) dari Ibnu Abbas RA. Dalam sanadnya terdapat Muhammad bin Fadhl bin 'Athiyah. Ibnu Hajar mengomentari, "Para ulama mendustakannya, dan Az-Zahabi berkata, 'Para ulama meninggalkannya'."

Kini mari kita mulai pembahasan tentang berbagai amalan yang hendaknya dilakukan selama ibadah ini. Dan diantara keempat manasik ini (tiga macam haji dan sebuah umrah) berkaitan dengan perbuatan khusus yang patut dilakukan untuk masing-masing jenisnya.

Kami akan mulai pembahasannya dari hal-hal yang berkaitan (dalam keempat jenis ibadat ini), kemudian akan kita lanjutkan dengan beralih kepada amalah-amalan khusus yang dimiliki masing-masing jenis ibadah ini.

Kami katakan bahwa yang pertama kali dikerjakan dalam haji dan umrah adalah ihram.

A. Syarat-Syarat Ihram

Syarat-syarat ihram terkait dengan tempat dan waktu. Adapun syarat-syarat tempat dikenal dengan istilah *mawaaqiitul hajj* (waktu-waktu untuk berhaji).

1. *Miqat* tempat

Para ulama telah bersepakat bahwa *mawaaqiit (miqat-miqat)* tempat yang ditentukan untuk berihram adalah:

a. Dzul Hulaifah bagi penduduk kota Madinah.

b. Al Juhfah bagi penduduk Syam.

c. Qarn bagi penduduk Najd dan Yalamlam bagi penduduk Yaman.

Itu semua telah ditetapkan oleh Nabi SAW dalam hadits dari Ibnu Umar RA[727] dan perawi lainnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang *miqat* penduduk Irak:

a. Jumhur fuqaha dari berbagai negeri mengatakan: *miqat* penduduk Irak berada di daerah Dzatu 'Irq.

b. Syafi'i dan Ats-Tsauri mengatakan: jika mereka ber-*ihlal* di 'Aqiq, itu lebih disukai.

---

[727] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1525), Muslim (1182), Abu Daud (1737), An-Nasa'i (2650) dan Ibnu Majah (2914).

Para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang menentukan *miqat* bagi penduduk Irak:

a. Sekelompok ulama mengatakan: yang menentukannya adalah Umar bin Khaththab RA.

b. Kelompok lainnya mengatakan: Rasulullah SAW-lah yang telah menentukan *miqat* bagi penduduk Irak untuk berada di Dzatu 'Irq dan 'Aqiq. Ketetapan ini diriwayatkan dalam hadits dari Jabir bin Abdullah[728], Ibnu Abbas[729] dan 'Aisyah RA.

Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang melewati *miqat* ini dan berniat untuk berihram namun tidak sempat mengenakannya, maka dia wajib membayar *dam* (denda).

Diantara ulama ada yang berpendapat: jika dia kembali ke *miqat*nya lalu kembali berihram dari sana, maka dendanya pun gugur. Diantara kalangan yang berpendapat demikian adalah Syafi'i.

Ada juga yang berpendapat: dendanya tidak gugur meskipun dia kembali. Ini adalah pendapat Malik.

Sekelompok ulama berpendapat: dia tidak terkena denda.

Ulama lainnya berpendapat: jika dia tidak kembali ke *miqat*nya, maka hajinya batal. Jadi, dia harus kembali ke *miqat*nya dan berihram untuk umrah. Permasalahan ini akan disebutkan pada bagian hukum-hukum.

Jumhur ulama menilai bahwa orang yang tempat tinggalnya sebelum batas *miqat*, maka dia dapat berihram dari rumahnya.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang tempat tinggalnya di luar batas *miqat,* manakah yang lebih utama untuk dilakukan: berihram untuk haji dari *miqat,* ataukah dari rumahnya.

a. Sekelompok ulama mengatakan: yang lebih *afdhal* adalah agar dia berihram dari rumahnya. Dan berihram dari *miqat* merupakan

---

[728] *Shahih.* HR. Muslim (1184), Ibnu Majah (2915), Ahmad (3/333 dan 336), serta Al Baihaqi (5/27).

[729] Hadits *Munkar*. Lafazhnya adalah: Rasulullah SAW menentukan *miqat* penduduk negeri-negeri timur di daerah 'Aqiq." (HR. Abu Daud [1740], At-Tirmizdi [832], Ahmad [1/344], dan Al Baihaqi [5/28]. Al Albani berkata dalam *Dha'if Sunan Tirmizdi,* "Hadits *munkar*.")

b. Ulama lainnya berpendapat: Yang harus berihram hanyalah orang yang hendak menunaikan ibadah haji atau umrah. Hukum ini seluruhnya hanya berlaku bagi non penduduk Makkah.

Adapun bagi penduduk Makkah, mereka dapat berihram untuk haji dari tempat tinggalnya. Atau jika hendak menunaikan umrah mereka harus keluar terlebih dahulu pergi ke daerah yang halal.

Tentang persoalan kapan penduduk kota Makkah harus berihram untuk ibadah haji. Ada pendapat yang mengatakan: jika mereka telah melihat *hilal*. Ulama lainnya berpendapat: ketika para jamaah haji lainnya telah pergi menuju Mina.

Inilah pembahasan tentang *miqat* tempat berihram yang menjadi syarat bagi semua jenis ibadah ini (haji dan umrah).

2. *Miqat* waktu

Adapun tentang *miqat* waktu, perkara ini juga ditentukan untuk ketiga jenis ibadah haji di atas. Yaitu: bulan Syawwal, Dzulqa'dah, dan sembilan hari di bulan Dzulhijjah, menurut kesepakatan ulama.

a. Malik berkata: Tiga bulan tersebut seluruhnya adalah waktu pelaksaan ibadah haji.

b. Syafi'i berkata: Dua bulan sembilan hari di bulan Dzulhijjah.

c. Sedangkan Abu Hanifah berkata: (Dua bulan) sepuluh hari.

Dalil pendapat Malik adalah keumuman firman Allah SWT,

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ

"*(Musim) haji itu pada bulan-bulan yang telah dimaklumi.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 197),

Ayat ini maknanya harus digeneralisir hingga mencakup semua bilangan hari-hari selama bulan Dzulhijjah. Karena, pijakan asalnya adalah seluruh bilangan hari-hari bulan Syawwal dan Dzulqa'dah.

Dalil kelompok kedua (madzhab Syafi'i) adalah berakhirnya ihram sebelum habis bulan ketiga, selepas menyelesaikan amalan-amalan yang diwajibkan dikerjakan. Hasil beda pendapat ini membuat kebolehan diakhirkannya thawaf *Ifadhah* hingga akhir bulan ketiga musim haji.

Malik memakruhkan orang yang berihram sebelum bulan-bulan haji, namun demikian ihramnya tetap sah. Ulama lain berpendapat: Ihramnya tidak sah. Syafi'i menilai: Ihramnya dihukumi sebagai ihram umrah.

Ulama yang menyamakan ihram dengan waktu shalat berpendapat: Tidak sah dilakukan sebelum tiba waktunya. Dan ulama yang berpegang dengan keumuman firman Allah SWT,

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

menilai: Kapan saja seseorang berihram, ihramnya adalah sah, karena dia diperintahkan untuk menyempurnakan ihramnya.

Kalangan ulama yang berpendapat demikian mungkin menyamakan kedudukan haji dengan umrah, dan *miqat* waktu bagi haji dengan *miqat* bagi umrah.

Sedangkan pendapat madzhab Syafi'i dibangun berdasarkan pendapat bahwa orang yang mengerjakan suatu ibadah di waktu ibadah lainnya, maka ibadah pertamanya berubah menjadi ibadah yang kedua. Seperti mengerjakan puasa *nadzar* di bulan Ramadhan. Prinsip ini masih diperselisihkan oleh madzhab Maliki.

Tentang umrah, para ulama bersepakat bahwa umrah boleh dikerjakan setiap waktu sepanjang tahun. Karena, sejak zaman Jahiliah dulu, umrah tidak pernah dilakukan pada musim haji. Kebolehan itulah makna dari sabda Nabi SAW,

دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

"Ibadah umrah boleh dilakukan di saat haji (haji tamattu') (dan ini berlaku) hingga datangnya hari Kiamat kelak."[730]

Sedangkan Abu Hanifah berkata: Umrah boleh untuk dilakukan setiap waktu sepanjang tahun, kecuali pada hari 'Arafah, hari

---

[730] *Shahih.* HR. Muslim (1241), Abu Daud (1790), An-Nasa`i (5/181) dan dalam *Al Kubra'* (3797), serta Ahmad (1/341).

penyembelihan kurban dan hari-hari Tasyrik. Pada waktu-waktu demikian umrah makruh untuk dilakukan.

Para ulama berbeda pendapat tentang umrah yang dikerjakan berulang-ulang selama satu tahun:

a. Malik menganjurkan untuk menunaikan umrah tiap setahun sekali, jika mengerjakannya dua atau tiga kali dalam setahun, hukumnya adalah makruh.

b. Sedangkan Syafi'i dan Abu Hanifah berkata: itu tidak dimakruhkan.

Inilah pembahasan tentang syarat-syarat ihram, waktu dan tempatnya. Selayaknya pembahasan berikutnya adalah tentang ihram, namun sebelum tema ini dibahas, akan dibahas terlebih dahulu tentang beberapa perkara yang harus ditinggalkan selama berihram. Lalu pembicaraan dilanjutkan tentang amalan-amalan khusus bagi orang yang berihram sampai masa dia ber*tahallul*. Termasuk di dalamnya semua seluruh amalan-amalan haji dan berbagai larangannya. Kemudian kami bahas tentang hukum-hukum terhadap pelanggaran larangan-larangan dan amalan yang disyari'atkan.

Kami mulai dengan larangan-larangan (selama mengerjakan ibadah ini).

3. Larangan-larangan (hal-hal yang mubah dilakukan saat berihram)

Yang menjadi dasar pembicaraan dalam pembahasan ini adalah hadits Malik, dari Nafi' dari Abdullah bin Umar RA, bahwa seseorang bertanya kepada Rasulullah SAW, "Pakaian apakah yang layak dikenakan oleh seorang yang berihram?" Rasulullah SAW menjawab,

لاَ تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ، وَلاَ الْعَمَائِمَ، وَلاَ السَّرَاوِيلاَتِ، وَلاَ الْبَرَانِسَ، وَلاَ الْخِفَافَ، إِلاَّ أَحَدٌ لاَ يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ، وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ الْوَرْسُ.

"*Janganlah kalian memakai gamis (baju panjang), tudung kepala, celana panjang, mantel dan sepatu, kecuali orang yang tidak memiliki*

sandal maka dia boleh memakai sepatu namun (hendaknya) dia potong bagian bawah mata kakinya, dan janganlah kalian memakai pakaian yang dibubuhi minyak za'faran, serta yang dicelup cairan berwarna."[731]

Para ulama bersepakat dalam beberapa aspek hukum hadits ini. Namun, mereka juga berbeda pendapat pada beberapa hukum lainnya:

a. Pakaian yang berjahit

Para ulama sepakat bahwa orang yang berihram tidak boleh memakai gamis dan semua barang yang disebutkan dalam hadits tersebut di atas. Serta pakaian yang semisal dengannya, berupa pakaian yang berjahit. Larangan ini hanya berlaku bagi laki-laki, karena wanita diperbolehkan untuk mengenakan gamis, daster, celana kulot, sepatu dan kerudung.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang tidak memiliki sesuatu yang dipakai selain celana panjang, bolehkah dia memakainya saat berihram?

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat: Dia tidak boleh memakai celana panjang, jika terus dipakai maka dia wajib membayar *fidyah*.

2. Sedangkan Syafi'i, Ats-Tsauri, Abu Tsaur dan Daud Azh-Zhahiri berpendapat: Jika tidak mendapatkan kain sarung, maka orang itu tidak wajib membayar apapun.

Yang menjadi dasar pegangan madzhab Maliki adalah *zhahir* hadits Ibnu Umar RA yang telah disebutkan di atas, dia berkata, "Jika di dalamnya terdapat *rukhshah* (keringanan) tentulah Rasulullah SAW akan mengecualikannya, sebagaimana beliau mengecualikan hukum memakai *khuffain* (dua sepatu)."

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan kelompok kedua adalah hadits 'Amru bin Dinar dari Jabir bin Abdullah dari[732] Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

---

[731] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (134, 1542, 1838 dan 1805), Muslim (1177), Abu Daud (1824), At-Tirmidzi (833), An-Nasa'i (5/133), Ahmad (2/29, 32, 77 dan 119), Al Humaid (626), Ath-Thayalisi (1806), serta Ibnu Al Jarud (461).

[732] Pada seluruh naskah yang tercetak dituliskan dengan menggunakan kata sambung *"dan"*. Padahal yang sebenarnya dengan kata sambung *"dari"* sebagaimana yang kami tetapkan di atas.

السَّرَاوِيْلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الإِزَارَ، وَالْخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ.

'Celana panjang (boleh dipakai) bagi yang tidak mendapatkan kain sarung, dan sepatu bagi yang tidak mendapatkan sandal'."[733]

Jumhur ulama membolehkan orang yang berihram untuk memakai sepatu yang dipotong bagian bawah mata kaki jika tidak mendapatkan sandal.

Sedangkan Ahmad berpendapat: Bagi orang yang tidak mendapatkan sandal boleh memakai sepatu tanpa dipotong bagian bawah mata kakinya berdasarkan kemutlakan hadits Ibnu Abbas RA di atas.

'Atha` berpendapat, "Memotongnya berarti melakukan kerusakan, padahal Allah SWT tidak menyukai kerusakan."

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang memakai sepatu yang dipotong bagian bawah mata kakinya saat dia mendapatkan sandal.

1. Malik berpendapat: Jika demikian, maka dia wajib membayar *fidyah*. Ini juga merupakan pendapat Abu Tsaur.

2. Sedangkan Abu Hanifah mengatakan: Dia tidak wajib membayar *fidyah.*

3. Syafi'i berpendapat dengan dua pendapat di atas.

Para ulama telah bersepakat bahwa orang yang berihram tidak boleh memakai pakaian yang dicelupkan ke cairan berwarna atau pula za'faran. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW dalam hadits dari Ibnu Umar RA,

لاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ الْوَرْسُ.

"Janganlah liar memakai pakaian yang dicelupkan za'faran dan cairan berwarna."[734]

Para ulama berbeda pendapat tentang pakaian yang dicelupkan dengan warna kuning.

1. Malik berkata: tidak mengapa karena itu bukan minyak wangi.

---

[733] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1841 dan 1843), Muslim (1178), Abu Daud (1829), An-Nasa`i (5/132), serta Ahmad (1/279 dan 285).

[734] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij-nya* telah disebutkan terdahulu.

2. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata: perwarna kuning termasuk minyak wangi, dan pelakunya wajib membayar *fidyah*. Ber-*hujjah* kepada sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Ali RA: Bahwa Nabi SAW melarang memakai pakaian yang keras dan kasar, serta pakaian yang dicelupkan dengan warna kuning.[735]

Para ulama bersepakat bahwa wanita yang berihram harus menutup wajahnya, kepala dan rambutnya, serta menjulurkan pakaiannya dari atas kepala hingga menutupi wajah dengan kain tipis dan lembut demi menjaga dari pandangan kaum laki-laki. Sebagaimana diriwayatkan dari 'Aisyah RA, dia berkata, "Kami bersama Rasulullah SAW saat kami sedang berihram. Jika lewat di hadapan kami seorang pengendara, kami segera menjulurkan pakaian kami dari atas kepala hingga menutupi wajah kami. Dan jika dia telah berlalu, maka kami buka kembali."[736]

Tentang menutup wajah wanita, disebutkan pula dalam hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Fathimah binti Mundzir, dia berkata, "Kami bersama `Asma binti Abu Bakar RA menutup wajah-wajah kami saat kami sedang berihram."[737]

Para ulama berbeda pendapat tentang laki-laki yang tengah berihram lalu menutup wajahnya, setelah adanya kesepakatan para ulama tidak bolehnya laki-laki menutup kepalanya saat berihram.

1. Malik meriwayatkan dari Ibnu Umar RA, bahwa bagian kepala setelah kerongkongan tidak boleh ditutup. Inilah pendapat yang diyakini madzhab Maliki. Diriwayatkan pula dari Malik: Jika seseorang mengerjakannya (menutupi kepala saat berihram) dan tidak melepasnya, maka dia harus membayar *fidyah.*

2. Syafi'i, Ats-Tsauri, Ahmad, Abu Daud, Abu Tsaur menilai bahwa laki-laki yang tengah berihram boleh menutup wajahnya hingga kedua alisnya. Pendapat ini diriwayatkan dari beberapa kalangan sahabat,

---

[735] *Shahih.* HR. Muslim (480 dan 2078), Abu Daud (4044, 4045 dan 4046), At-Tirmidzi (264, 1725 dan 1737), An-Nasa'i (2/189, 8/168 dan 169), Ibnu Majah (3602), Ahmad (1/92, 114 dan 126), serta Abdurrazzaq (2832).

[736] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1833), Ibnu Majah (2935), Ahmad (6/30), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2691), Ad-Daruquthni (2/294 dan 295), serta Al Baihaqi (5/48). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

[737] Sanadnya *shahih.* HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/328 dan 718).

Utsman bin Affan, Zaid bin Tsabit, Jabir bin Abdullah, Ibnu Abbas dan Sa'ad bin Abu Waqqash RA.

Para ulama berbeda pendapat tentang wanita yang memakai sarung tangan:

1. Malik berkata: Jika seorang wanita berihram memakai sarung tangan, maka dia wajib membayar *fidyah.*

2. Ats-Tsauri memberi keringanan, berdasarkan pendapat yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA.

Hujjah pendapat Malik adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Nabi SAW: Bahwa beliau melarang (seorang wanita berihram memakai) cadar dan sarung tangan."[738]

Sebagian perawi meriwayatkan hadits tersebut secara *mauquf* (terhenti) sampai kepada Ibnu Umar RA, dan sebagian perawi menilainya sebagai hadits *shahih.* Dengan kata lain, hadits tersebut *marfu'* (terangkat) sampai kepada Nabi SAW.

Ini semua adalah masalah populer di kalangan ulama seputar hal-hal yang diperselisihkan dan yang disepakati dalam masalah pakaian. Pokok utama sebab beda pendapat mereka adalah beda penerapan *qiyas* terhadap beberapa perkara yang tidak dijelaskan hukumnya secara rinci oleh syari'at *(maskut)* terhadap hal-hal yang *mantuq* (pemahaman langsung dari suatu hukum/*nash*). Serta adanya beberapa penafsiran dari lafazh yang *mantuq* disertai dengan beda dalam penetapan sah atau tidaknya lafazh tersebut.

b. Minyak wangi

Para ulama telah bersepakat terlarangnya segala jenis minyak wangi bagi orang yang menunaikan ibadah haji dan umrah ketika sedang berihram.

Para ulama berbeda pendapat tentang bolehnya sisa minyak wangi yang dipakai sebelum ihram bagi orang yang berihram. Dan sekelompok ulama memakruhkannya. Sekelompok lainnya membolehkannya.

---

[738] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1838), Abu Daud (1825), At-Tirmidzi (833), dan An-Nasa'i (5/133).

Diantara yang memakruhkannya adalah Malik, berdasarkan riwayat dari Umar bin Khaththab RA. Dan merupakan pendapat Ustman bin Affan, Ibnu Umar RA dan segolongan tabi'in. Diantara ulama yang membolehkannya adalah Abu Hanifah, Syafi'i, Ats-Tsauri, Ahmad dan Daud Azh-Zhahiri.

Hujjah Malik adalah hadits dari Shafwan bin Ya'la yang disebutkan dalam *Shahihain*: Bahwa seorang laki-laki datang menemui Nabi SAW mengenakan jubah yang berlumur minyak wangi, seraya berkata, "Wahai Rasulullah SAW, bagaimana pendapatmu tentang seseorang yang berihram untuk umrah dengan mengenakan jubah yang telah dilumuri minyak wangi?" Setelah itu turunlah wahyu Allah SWT kepada beliau SAW. Dan setelah beliau tersadar, beliau bertanya, "*Mana lelaki yang menanyakan tentang umrah tadi?*" Lelaki itu pun dicari lalu dihadapkan kepada beliau, maka beliau SAW bersabda,

أَمَّا الطِّيبُ الَّذِي بِكَ فَاغْسِلْهُ عَنْكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ، وَأَمَّا الْجُبَّةُ فَانْزِعْهَا، ثُمَّ اصْنَعْ مَا شِئْتَ فِي عُمْرَتِكَ كَمَا تَصْنَعُ فِي حَجِّكَ.

"*Adapun minyak wangi yang melekat ditubuhmu maka cucilah tiga kali, dan tanggalkanlah jubah tersebut, setelah itu kerjakanlah yang kamu inginkan dalam umrahmu sebagaimana yang kamu kerjakan dalam hajimu.*"[739]

Begitulah ringkas haditsnya, dan pengertiannya telah kami utarakan dalam pembahasan yang lalu.

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan kelompok kedua adalah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari 'Aisyah RA, dia berkata, "Aku pernah memberi wewangian di kepala Rasulullah SAW saat beliau hendak berihram dan beliau pun ber-*tahallul* sebelum mengerjakan thawaf di Ka'bah."[740]

---

[739] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1536, 1789, 1837 dan 4985), Muslim (1180), Abu Daud (1819), At-Tirmidzi (836), An-Nasa'i (5/130), Ahmad (4/222 dan 224), serta Al Humaidi (790 dan 791).

[740] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1539 dan 1754), Muslim (1189), Abu Daud (1745), An-Nasa'i (5/126 dan 137), Ibnu Majah (2926), serta Ahmad (6/39, 81, 214 dan 238).

Kelompok pertama mengkritisi hadits yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA ini, karena telah sampai kepadanya pengingkaran Ibnu Umar RA terhadap seseorang yang berihram dengan memakai minyak wangi sebelum ihramnya. Dia ('Aisyah RA) berkata, "Semoga Allah merahmati Abu Abdurrahman, aku yang meminyaki Rasulullah SAW lalu beliau menggilir istri-istrinya, kemudian pagi harinya beliau berihram."[741]

Kalimat, "...beliau menggilir istri-istrinya..." tentu setelah itu beliau melakukan mandi *janabah*, maka yang tersisa hanyalah sisa (bekas harumnya) minyak wangi tersebut. Dan ini tidak berarti beliau melakukan pelanggaran atas dirinya sendiri.

Selanjutnya para ulama berkata, "Karena telah ada *ijma'* yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang tidak boleh dikerjakan oleh orang yang berihram di permulaannya, berarti dia (juga diharamkan melakukannya) ketika sedang berihram. Seperti memakai pakaian (yang berjahit) atau berburu hewan yang tidak boleh terus dilakukannya ketika sedang berihram. Begitu pula halnya memakai minyak wangi."

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara *atsar-atsar* dalam hukum ini.

c. Menggauli wanita

Kaum muslimin telah bersepakat bahwa menggauli istri pada musim haji ketika sedang berihram hukumnya haram, berdasarkan firman Allah SWT,

فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ

"*Maka janganlah dia melakukan perbuatan keji, kefasikan dan bertengkar selama menunaikan ibadah haji.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 197)

d. Membuang kotoran dan menguraikan rambut

Namun demikian, para ulama bersepakat bolehnya bagi orang yang berihram untuk mencuci kepalanya saat mandi *janabah*. Dan mereka

---

[741] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (267 dan 270), Muslim (1192), An-Nasa'i (5/141), dan Ahmad (6/175).

berbeda pendapat tentang makruhnya mencuci kepala tanpa disebabkan oleh *janabah.*

1. Jumhur ulama menilai: tidak mengapa seseorang mencuci kepalanya.

2. Sedangkan Malik memakruhkannya. Yang menjadi dasar pegangannya adalah *atsar* yang menyebutkan bahwa Abdullah bin Umar RA tidak mencuci kepalanya saat berihram kecuali disebabkan oleh *janabah.*[742]

Dan yang menjadi dasar pegangan jumhur ulama adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abdullah bin Jubair RA, "Bahwa Ibnu Abbas RA dan Miswar bin Makhramah berselisih pendapat (dalam hal ini) saat berada di Abwa', Ibnu Abbas berkata, 'Orang yang berihram boleh mencuci kepalanya.' Sedangkan Miswar berkata, 'Orang yang berihram tidak boleh mencuci kepalanya'."

(Ibnu Jubair) berkata, "Lalu Ibnu Abbas RA mengirimku kepada Abu Ayyub Al Anshari. Lalu kulihat Abu Ayyub sedang mandi diantara dua batu besar sambil menutupi tubuhnya dengan pakaian (kain). Kemudian kuucapkan salam kepadanya, dan dia berkata, 'Siapa itu?' Kujawab, 'Abdullah bin Jubair, aku diutus oleh Ibnu Abbas kepadamu untuk menanyakan bagaimana Rasulullah SAW mencuci kepalanya saat beliau berihram?' Lalu Abu Ayyub meletakkan tangannya di atas pakaian (kain) tersebut dan mengibaskannya hingga terlihat kepalanya olehku, kemudian dia menyuruh seseorang untuk menyiramkan air di atas kepalanya, maka disiramlah kepalanya, lalu dia mengeramasi kepala bagian depan dan belakang, lantas berkata, 'Begitulah kulihat Rasulullah SAW mengerjakannya'."

Dan Umar bin Khaththab RA mencuci kepalanya saat sedang berihram, seraya berkata, "Tidaklah air itu hanya akan menambah kesegaran badan." (HR. Malik dalam *Al Muwaththa'*)[٧٤٣]

Malik memahami hadits dari Abu Ayyub ini di atas untuk konteks mandi *janabah. Hujjah*-nya adalah *ijma'* para ulama bahwa orang yang

---

742 Sanadnya *Shahih.* HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/324 dan 706).

743 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1840), Muslim (1205), Abu Daud (1840), An-Nasa'i (5/128), Ibnu Majah (2934), Ahmad (5/418), Al Humaidi (379), dan Ibnu Al Jarud (441).

berihram dilarang membunuh kutu, mencabut rambut dan membuang kotoran, padahal orang yang mandi sudah pasti akan melakukan semua itu atau sebagiannya.

Para ulama telah bersepakat dalam melarang orang yang berihram untuk mencuci kepalanya dengan *khatmaa'*.[744] Malik dan Abu Hanifah berkata: jika dia melakukannya, maka dia wajib membayar *fidyah*. Sedangkan Abu Tsaur dan ulama lainnya mengatakan: dia tidak wajib membayar apa-apa.

Para ulama berbeda pendapat tentang boleh dan tidaknya orang yang tengah berihram memasuki kamar mandi (WC).

1. Malik memakruhkannya. Dia berpendapat bahwa orang berihram yang memasuki wajib membayar *fidyah*.

2. Sedangkan Abu Hanifah, Syafi'i, Ats-Tsauri dan Daud Azh-Zhahiri berpendapat: tidak mengapa dia melakukannya.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, bahwa dia memasuki kamar mandi dari dua jalan yang berbeda.[745]

(Menurut kami) sebaiknya memasuki kamar mandi dimakruhkan, karena seorang yang tengah berihram untuk membuang kotoran.

e. Berburu

Larangan hal ini telah disepakati oleh para ulama, berdasarkan firman Allah SWT,

وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا

"Dan diharamkan atas kalian berburu binatang buruan darat selama kalian berihram." (Qs. Al Maa`idah [5]: 96);

Dan firman-Nya,

---

[744] Sejenis tumbuhan yang digunakan untuk mencuci rambut.

[745] *Dha'if.* Lafazhnya adalah: Bahwa Ibnu Abbas memasuki kamar mandi saat berada di Juhfah dalam keadaan sedang berihram. Dia berkata, "Tidaklah Allah memberatkan kita dengan sesuatu lantaran kotoran-kotoran diri kita ini." (HR. Syafi'i dalam *Al Musnad* [1/523 dan 816], Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* [3/346] dan Al Baihaqi [5/63]. Kelemahananya terletak pada sosok Ibrahim bin Abi Yahya, guru Syafi'i yang tidak menuliskan haditsnya).

لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ

"Dan janganlah kalian membunuh binatang buruan sedangkan kalian dalam keadaan berihram." (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Para ulama bersepakat akan larangan bagi orang yang berihram untuk berburu dan memakan hasil buruannya.

Tetapi, tentang bolehnya dia memakan hasil buruan orang yang halal melakukannya, para ulama berbeda pendapat menjadi tiga madzhab:

1. Pendapat yang mengatakan bolehnya orang yang berihram secara mutlak untuk memakannya. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, yang merupakan perkataan Umar bin Khaththab RA dan Zubair bin Awwam RA.

2. Sekelompok ulama berpendapat: Itu diharamkan bagi orang yang tengah berihram. Dan ini adalah pendapat Ibnu Abbas, Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Umar RA, serta yang menjadi pegangan madzhab Ats-Tsauri.

3. Sedangkan Malik berkata: Hewan yang tidak diperuntukkan bagi orang yang berihram atau sekelompok ulama yang sedang berihram, maka dia halal. Tetapi hewan yang sengaja diburu untuk orang yang berihram, maka itu haram baginya.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara berbagai *atsar* yang ada dalam masalah ini.

1. Hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abu Qatadah yang menyebutkan bahwa dia pernah bersama Rasulullah SAW, dan ketika mereka tiba di persimpangan jalan kota Makkah, dia berpisah dari teman-temannya yang sedang berihram karena dia sedang tidak berihram. Saat itu dia melihat keledai liar, maka dia bergegas menaiki kudanya dan meminta kawan-kawannya untuk mengambilkan cambuknya, namun mereka enggan memberikannya. Kemudian dia meminta tombaknya kepada mereka, dan mereka pun enggan memberikannya. Akhirnya dia mengambilnya sendiri dan melemparkannya ke arah keledai itu hingga membunuhnya. Lalu beberapa sahabat Rasulullah SAW memakan dagingnya dan sebagian diantara mereka tidak memakannya. Ketika mereka bertemu Rasulullah SAW, mereka menanyakan hal tersebut. Maka beliau SAW bersabda,

إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللهُ.

"*(Daging) itu hanyalah hidangan makanan, yang Allah beri makanan-Nya kepada kalian.*"[746]

Ada pula hadits dari Thalhah bin 'Ubaidillah yang disebutkan oleh An-Nasa`i: bahwa Abdurrahmaan At-Tamimi berkata, "Kami pernah bersama Thalhah bin 'Ubaidillah saat kami sedang berihram, kemudian ada yang menghadiahkan kepadanya daging kijang saat dia sedang tertidur, lalu sebagian diantara kami memakannya. Lalu ketika dia terbangun dan melihat kami tengah menyantap daging tersebut, dia pun lantas berkata, 'Kami pernah memakannya bersama Rasulullah SAW'."[747]

2. Hadits Ibnu Abbas RA yang diriwayatkan pula oleh Malik: Bahwa Rasulullah SAW pernah dihadiahkan daging keledai liar saat beliau berada di daerah Abwa' atau Wuddan. Lalu beliau menolaknya dan bersabda,

إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلاَّ أَنَّا حُرُمٌ.

"*Sesungguhnya kami tidak pernah menolak pemberianmu, sayangnya (saat ini) kami sedang berihram.*"[748]

Ada penyebab lain beda pendapat ulama ini, yaitu apakah larangan memakan hewan ini terkait dengan membunuhnya, ataukah larangan itu berdiri sendiri-sendiri?

Ulama yang mengambil hadits dari Abu Qatadah sebagai pegangan, mengatakan bahwa larangan memakan hewan tersebut terkait dengan tindakan membunuh. Sedangkan ulama yang mengambil hadits Ibnu Abbas RA sebagai pegangan, mengatakan bahwa larangan tersebut berdiri sendiri.

---

746 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1823, 2914 dan 5492), Muslim (1196), Abu Daud (1852), At-Tirmidzi (847), An-Nasa`i (5/182), Ahmad (5/301), Al Humaidi (424), dan Abdurrazzaq (8338).

747 *Shahih.* HR. Muslim (1197), An-Nasa`i (5/182), Ahmad (1/161 dan 162), At-Thayalisi (232), Abdurrazzaq (8336) dan Ad-Darimi (2/39).

748 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1825), Muslim (1194), An-Nasa`i (5/185), Ahmad (1/230, 238 dan 361).

Sehingga kelompok yang mengambil cara *tarjih* (menguatkan salah satu dalil) hadits-hadits ini mengatakan: Boleh mengambil hadits dari Abu Qatadah maupun hadits dari Ibnu Abbas RA.

Sedangkan kelompok yang mengambil cara *jam'* (kompromi) yang merupakan madzhab ketiga mengatakan bahwa mengompromikan hadits-hadits tersebut adalah lebih utama. Mereka menguatkan pendapat mereka dengan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

صَيْدُ الْبَرِّ حَلاَلٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيْدُوْهُ أَوْ يُصَدْلَكُمْ.

"Binatang buruan darat halal bagi kalian saat kalian sedang berihram, selama kalian tidak menangkapnya sendiri atau memerintahkan orang lain untuk menangkapnya."[749]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang terpaksa harus memakan bangkai ataukah dia boleh berburu di tanah haram:

1. Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Zafar dan jamaah berkata: Apabila dia sekarat (terpaksa) lebih baik dia memakan bangkai dan daging babi, tetapi tidak boleh berburu.

2. Abu Yusuf berkata: Dia boleh berburu dan memakannya, asalkan membayar gantinya.

Pendapat pertama baik untuk dilakukan dalam upaya menjaga larangan. Sedangkan pendapat Abu Yusuf adalah *qiyas* yang sangat tepat, karena (bangkai dan daging babi) dzatnya memang haram, sedangkan binatang buruan itu terlarang karena maksud dan tujuan tertentu. Karena, sesuatu yang diharamkan berdasaarkan sebab tertentu itu lebih ringan daripada sesuatu yang memiliki dzat yang diharamkan. Dan binatang yang dzatnya diharamkan lebih berat konsekuensinya.

---

[749] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1851), At-Tirmidzi (846), An-Nasa'i (5/187), Ad-Daruquthni (2/290), namun dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2641) dan Ibnu Hibban (3971).
Hadits ini dinilai *dha'if* oleh Al Albani, tetapi dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/452) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi.

Lima perkara tersebut di atas semuanya telah disepakati kaum muslimin akan larangnya untuk dilakukan oleh orang yang sedang berihram.

f. Nikah orang yang berihram

Para ulama berbeda pendapat tentang nikahnya orang yang tengah berihram:

1. Malik, Syafi'i, Al-Laits dan Al Auza'i menilai: Orang yang berihram tidak boleh melangsungkan akad nikah dan tidak pula dinikahkan. Jika dia tetap menikah, maka nikahnya itu batal. Ini adalah perkataan Umar bin Khaththab, Ali bin Abu Thalib, Ibnu Umar dan Zaid bin Tsabit RA.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata: Orang yang berihram tidak mengapa melangsungkan akad nikah ataupun dinikahkan.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan *atsar-atsar* yang dijadikan sebagai pegangan.

Diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Utsman bin Affan RA, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلاَ يُنْكَحُ وَلاَ يَخْطُبُ.

"Orang yang sedang berihram tidak boleh melangsungkan akad nikah dan dinikahkan, serta tidak boleh meminang."[750]

Sedangkan hadits dari Ibnu Abbas RA berikut ini bertolak belakang dengan hadits di atas: Bahwa Rasulullah SAW menikahi Maimunah RA saat beliau sedang berihram.[751] (Diriwayatkan oleh para ahli hadits-hadits *shahih*). Hanya saja hadits ini berbenturan dengan banyak hadits-hadits dari Maimunah RA sendiri: Bahwa Rasulullah SAW menikahinya dan beliau sudah dalam keadaan halal.[752] (Hadits ini diriwayatkan dari

---

[750] *Shahih.* HR. Muslim (1409), Abu Daud (1841 dan 1842), At-Tirmidzi (840), An-Nasa'i (5/192), Ibnu Majah (1966), serta Ahmad (1/64 dan 68).

[751] *Shahih.* HR. Al Bukhari (4258 dan 4259), Abu Daud (1844), At-Tirmidzi (842 dan 843), An-Nasa'i (5/191), dan Ahmad (1/245).

[752] *Shahih.* HR. Muslim (1411), Abu Daud (1843), At-Tirmidzi (845), Ibnu Majah (1964), Ahmad (6/323 dan 335), Ad-Darimi (2/38), dan Ad-Daruquthni (3/262).

berbagai jalur dari Abu Rafi', Sulaiman bin Yasar dan Zaid bin Al Asham).

Di sini dapat dilakukan kompromi *(jam')* antara dua hadits tersebut. Yaitu dengan menghukumi hadits pertama berisi hukum makruh, sedangkan hadits kedua dihukumi berisi hukum mubah (boleh).

Inilah beberapa masalah populer yang terlarang untuk dilakukan oleh orang yang sedang berihram. Sedangkan tentang waktu untuk ber-*tahallul*, akan kami sampaikan pada bab tentang amalan-amalan haji. Karena orang yang menunaikan umrah biasanya ber-*tahallul* setelah selesai dari thawaf, sa'i dan mencukur, dan para ulama berbeda pendapat tentang kapankah orang yang menunaikan ibadah haji dapat melakukan *tahallulnya*.

Nanti akan kami bahas setelah kami terangkan tentang larangan-larangan. Saat ini kami hanya akan membahas tentang amalan-amalan.

4. Macam-macam haji

Jama'ah haji yang berihram dapat berihram untuk umrah saja, untuk haji saja, atau untuk haji dan umrah sekaligus. Berihram haji dan umrah dapat dikerjakan dalam haji Tamattu' atau Qiran.

Menurut hemat kami, terlebih dahulu akan dibahas ketiga macam ibadah haji ini. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang amalan yang dikerjakan oleh orang yang berihram pada masing-masing ibadah haji tersebut, dan apa saja yang khusus dikerjakan dalam satu persatu ibadah tersebut jika memang ada yang khusus. Begitu pula pembahasan tentang apa saja yang dikerjakan setelah berakhirnya ihram dari seluruh rangkaian prosesi ibadah haji. *Insya` Allah.*

5. Jenis-jenis ibadah haji

Haji Ifrad memiliki tata cara yang berbeda dengan haji Tamattu' dan Qiran. Maka, sepatutnya kami membahas tata cara haji Tamattu' terlebih dahulu, kemudian tata cara haji Qiran.

6. Haji Tamattu'

Para ulama bersepakat bahwa ibadah haji jenis ini adalah yang dimaksud dalam firman Allah SWT,

فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ

"*Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di bulan haji) wajiblah dia menyembelih kurban yang mudah didapat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196),

Maksudnya: seseorang ber-*ihlal* dengan umrah dari *miqat* pada bulan-bulan haji, jika tempat tinggalnya di luar batas tanah haram. Lalu dia datang (dari *miqat*) hingga sampai di Ka'bah, kemudian langsung mengerjakan thawaf umrah, lalu bersa'i, dan setelah itu bercukur. Kemudian dia ber-*tahallul* di Makkah, dan melaksanakan ibadah haji di bulan-bulan haji tahun tersebut pula tanpa pulang dahulu ke negerinya.

Kecuali apa yang diriwayatkan dari Al Hasan, dia berkata: Meskipun pulang ke negerinya, dia tetap dianggap *mutamatti'* selama belum menunaikan haji. (Artinya, dia wajib menyembelih hewan kurban *mutamatti'*). Sebagaimana tertera dalam firman Allah SWT,

فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ

"*Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di bulan haji) wajiblah dia menyembelih kurban yang mudah didapat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196),

Al Hasan juga berkata, "Umrah di bulan haji berarti mengerjakan haji Tamattu'."

Thawus berkata, "Siapa saja yang berumrah di luar bulan-bulan haji kemudian menetap di sana hingga masuk bulan haji, lalu dia berhaji di tahun itu, berarti dia *mutamatti'*."

Para ulama telah sepakat bahwa ibadah haji yang dikerjakan oleh orang non penduduk sekitar Masjidil Haram berarti hajinya *mutamatti'*.

Mereka berbeda pendapat tentang penduduk kota Makkah, apakah mereka boleh mengerjakan haji Tamattu' ataukah tidak.

Ulama yang menilainya boleh, bersepakat bahwa yang melakukannya tidak dikenakan kewajiban membayar denda. Berdasarkan firman Allah SWT,

ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ

"Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada di sekitar Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Makkah)." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Para ulama pun berbeda pendapat tentang siapakah yang tergolong penduduk sekitar Masjidil Haram dan yang bukan.

1. Malik berpendapat: Penduduk sekitar Masjidil Haram adalah penduduk kota Makkah dan Dzu Thuwa, dan daerah yang jaraknya berdekatan dengan kota Makkah.

2. Abu Hanifah menilai: Mereka adalah penduduk perbatasan dan sebelum *miqat* hingga kota Makkah.

3. Syafi'i berkata dalam pendapatnya saat berada di Mesir: Mereka adalah penduduk daerah yang jaraknya sejauh dua malam perjalanan dari kota Makkah. Yakni yang persis sampai perbatasan *miqat.*

4. Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat: Orang yang tinggal di wilayah haram.

5. Ats-Tsauri berkata: Mereka hanyalah penduduk kota Makkah.

6. Pendapat Abu Hanifah menyebutkan bahwa penduduk sekitar Masjidil Haram tidak boleh mengerjakan haji Tamattu'.

7. Sedangkan Malik hanya memakruhkan saja.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan dalam menentukan jumlah minoritas dan mayoritas dalam istilah "penduduk sekitar Masjidil Haram". Oleh karena itu, tidak diragukan lagi bahwa penduduk kota Makkah disebut dengan "penduduk sekitar Masjidil Haram". Begitu pula sebaliknya bagi penduduk di luar perbatasan *miqat* dianggap sebagai penduduk yang tidak termasuk penduduk sekitar Masjidil Haram.

Inilah tentang haji Tamattu' yang *masyhur* itu.

Pengertian dari Tamattu' itu sendiri adalah seseorang bersenang-senang dengan *tahallul*-nya antara dua ibadah (umrah dan haji) yang dilakukan tanpa perjalanan kedua kali hingga tiba musim haji.

Ada dua jenis haji Tamattu', dan para ulama berbeda pendapat tentangnya:

1. Membatalkan haji untuk menunaikan umrah (yakni merubah niat dari ihram untuk haji menjadi ihram untuk umrah). Jumhur ulama dari generasi pertama dan kebanyakan para fuqaha memakruhkan hal itu.

Sedangkan Ibnu Abbas RA membolehkannya dan inilah pendapatnya Ahmad dan Daud Azh-Zhahiri.

Seluruh ulama bersepakat bahwa Rasulullah SAW pada tahun haji telah memerintahkan para sahabat untuk membatalkan ibadah haji dalam umrah. Yaitu sabda Rasulullah SAW,

لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الْهَدْيَ، وَلْجَعَلْتُهَا عُمْرَةً.

"*Seandainya aku mengetahui urusanku yang akan datang seperti yang telah lewat, maka tidak akan kubawa hewan sembelihan kurban, dan niscaya aku jadikan dia sebagai umrah.*"[753]

Dalam hadits tersebut Rasulullah memerintahkan orang yang tidak membawa hewan kurban dari sahabat-sahabatnya agar menggugurkan ihramnya dalam umrah. Dan pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpegang kepada dalil ini.

Sedangkan jumhur ulama berpendapat bahwa itu merupakan kekhususan bagi para sahabat Nabi SAW. Mereka ber-*hujjah* dengan hadits dari Rabi'ah bin Abu Abdurrahman dari Harits bin Bilal Al Madani dari bapaknya, dia berkata: Aku berkata kepada Rasulullah SAW, "Apakah (perintah untuk membatalkan) itu hanya khusus bagi kami atau juga (berlaku) bagi orang-orang setelah kami?" Beliau SAW menjawab, "*Khusus bagi kita saja.*"[754]

---

[753] *Muttafaq 'Alaih.* Ini bagian dari hadits Jabir RA yang sangat panjang tentang hajinya Rasulullah SAW.

[754] *Dha'if.* HR. Abu Daud (1808), An-Nasa'i (5/179), Ahmad (3/469), Ad-Darimi (2/72), Ad-Daruquthni (2/241), dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

Menurut pendapat pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri hadits ini tidak *shahih*, dan tidak dapat dijadikan sebagai sandaran untuk mengalahkan amalan hadits di atas.

Diriwayatkan dari Umar RA, dia berkata, "Dua kesenangan yang ada di zaman Rasulullah SAW, dan aku melarang keduanya, yaitu: nikah mut'ah dan haji Tamattu'."[755]

Diriwayatkan dari Utsman RA, dia berkata, "Haji Tamattu' hanya untuk kami dan bukan untuk kalian."

Abu Dzar RA berkata, "Tidak boleh seorangpun setelah kami ketika berihram untuk menunaikan ibadah haji lalu dia gugurkan untuk umrah."

Ini semua di samping *zhahir* firman Allah SWT,

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpegang kepada hukum asal yaitu mengikuti perbuatan sahabat hingga ada dalil dari Al Qur'an dan Sunnah yang *tsabit* yang menunjukkan bahwa hal itu dianggap sebagai pengkhususan.

Sebab beda pendapat ulama dalam masalah ini adalah masalah: apakah perbuatan sahabat difahami sebagai sebuah kondisi umum ataukah khusus.

2. Yang menjadi pendapat Ibnu Zubair adalah bahwa Tamattu' yang Allah sebutkan dalam firman-Nya di atas adalah Tamattu' bagi orang yang terhalang untuk mengerjakan haji karena penyakit atau dikepung musuh.

Yaitu, jika seseorang hendak menunaikan ibadah haji lantas terkepung oleh musuh atau kendala lainnya hingga dia tidak dapat meneruskan hajinya sampai lewatnya hari-hari pelaksanaan ibadah haji.

---

[755] HR. Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/146). Diriwayatkan pula oleh Muslim (1249), Ahmad (3/325) dari Jabir RA dengan lafazh, "Dua kesenangan yang kami pernah kerjakan pada zaman Rasulullah SAW, Umar RA melarang keduanya, maka kami tidak pernah mengerjakannya kembali."

Setelah itu barulah dia mendatangi Baitullah untuk melakukan thawaf dan sa'i, lalu ber-*tahallul.* Setelah itu dia senggang hingga tahun berikutnya, lalu dia tunaikan kembali hajinya (*qadha'*) dan membawa hewan kurban.

Tamattu' seperti ini tidak dikenal oleh *ijma'* ulama. Thawus juga memiliki pendapat yang *syadz* lainnya saat mengatakan, "Seorang penduduk Makkah, jika melakukan Tamattu' dari luar kota Makkah, wajib atasnya membawa hewan kurban."

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang memulai melakukan umrah di luar hari-hari musim haji, lalu mengerjakan amalan-amalannya di musim haji, dan setelah itu dia berhaji di tahun yang sama:

1. Malik berkata: Umrahnya dihukumi sebagai umrah di bulan saat dia ber-*tahallul.* Jika dia ber-*tahallul* di bulan haji, berarti dia dianggap menunaikan haji Tamattu'. Namun jika dia ber*tahallul* di luar bulan-bulan haji, maka dia tidak dapat disebut sebagai orang yang mengerjakan haji Tamattu'.

2. Pendapat Abu Hanifah, Asy Syafi'i dan Ats-Tsauri hampir sama dengan Malik, hanya saja Ats-Tsauri mensyaratkan agar thawafnya dilakukan di bulan Syawwal. Inilah pendapat yang dipegang Syafi'i.

Abu Hanifah berkata: Jika seseorang melakukan thawaf pada tiga putaran pertama di bulan Ramadhan, lalu mengerjakan empat putaran terakhir di bulan Syawwal, berarti dia telah melakukan haji Tamattu'. Jika kondisi sebaliknya (mengerjakan empat putaran pertama di bulan Ramadhan dan tiga putaran terakhir di bulan Syawwal), maka dia tidak dianggap sebagai orang yang mengerjakan haji Tamattu'.

Abu Tsaur berkata: Jika seseorang mengerjakan umrah di luar bulan-bulan haji, baik thawafnya dikerjakan di bulan haji maupun di luar bulan haji, maka dia tidak dianggap sebagai orang yang mengerjakan haji Tamattu'.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah: apakah seseorang dapat disebut menunaikan haji Tamattu' hanya dengan memulai ihram untuk umrah di bulan-bulan haji saja, ataukah dihitung bersama thawafnya juga? Lalu, jika diharuskan bersama thawaf, apakah seluruh putaran thawafnya harus dikerjakan di bulan-bulan haji tersebut ataukah boleh sebagiannya saja terlebih dahulu.

Abu Tsaur berkata: Tidaklah dikatakan sebagai orang yang menunaikan haji Tamattu' kecuali dia mengerjakan ihramnya di bulan-bulan haji, karena dengan ihram itu umrahnya benar.

Syafi'i berkata: Thawaf merupakan rukun terbesar haji. Dan orang yang mengerjakannya dapat disebut sebagai orang yang menunaikan haji Tamattu'.

Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang mengerjakan sebagian amalan umrah di bulan-bulan haji, maka dia dianggap telah mengerjakan seluruhnya.

Menurut Malik, syarat-syarat orang yang menunaikan haji Tamattu' ada enam:

1. Menggabungkan antara haji dan umrah pada bulan yang sama.
2. Dilakukan pada tahun yang sama.
3. Mengerjakan suatu amalan umrah pada bulan-bulan haji.
4. Mendahulukan umrah daripada haji.
5. Memulai amalan haji setelah selesai dari umrah dan melakukan *tahallul* setelahnya.
6. Bukan penduduk Makkah.

Inilah gambaran tentang haji Tamattu' dengan perbedaan pendapat yang *masyhur* dan apa yang disepakati oleh para ulama.

7. Haji Qiran

Tata cara haji Qiran adalah: seseorang berihram dengan dua *manasik* sekaligus (umrah dan haji), atau berihram untuk umrah pada musim haji kemudian mengikutinya langsung dengan haji tanpa ber*tahallul* dari umrahnya.

Para pengikut madzhab Maliki berselisih pendapat tentang waktu yang dibolehkan untuk melakukannya. Ada yang mengatakan: Boleh dilakukan sebelum memulai thawaf, meskipun hanya satu putaran. Pendapat lain menyebutkan: Sebelum mengerjakan thawaf dan shalat sunah dua rakaat setelah thawaf, namun dimakruhkan saat sesudah thawaf dan sebelum shalat. Jika sudah dikerjakan, maka harus terus

ditunaikan. Pendapat lain menyebutkan: Boleh mengerjakan apa yang tersisa dari amalan umrah dari thawaf ataupun sa'i.

Para pengikut madzhab Maliki ini bersepakat tentang orang yang berihram untuk berhaji dan tidak menyisakan amalan umrah selain mencukur kepala, berarti dia bukan orang yang mengerjakan haji Qiran.

Jumhur ulama menilai bahwa orang yang menunaikan haji Qiran diwajibkan menyembelih hewan kurban seperti pada haji Tamattu' bagi orang non penduduk sekitar Masjidil Haram. Kecuali Ibnu Al Majisyun (salah seorang pengikut madzhab Maliki) yang menilai bahwa penduduk Makkah yang menunaikan haji Qiran wajib untuk menyembelih hewan kurban.

8. Haji Ifrad

Haji Ifrad berbeda dengan tata cara haji lainnya yang telah dijelaskan di atas. Bukan seperti haji Tamattu' maupun Qiran, tetapi hanya melakukan ihram untuk menunaikan haji saja.

Para ulama berbeda pendapat tentang mana yang lebih *afdhal* dari ketiganya, haji Ifrad, Qiran ataukah Tamattu'?

Sebab perbedaan pendapat: Beda persepsi para ulama tentang perbuatan Rasulullah SAW yang diriwayatkan bahwa beliau mengerjakan haji Ifrad, juga diriwayatkan beliau mengerjakan haji Tamattu', dan beliau juga diriwayatkan menunaikan haji Qiran.

Malik lebih memilih haji Ifrad yang lebih *afdhal*. Dia berpegang kepada riwayat dari 'Aisyah RA, dia berkata, "Kami pernah keluar bersama Rasulullah SAW saat haji Wada', dan diantara kami ada yang berihram untuk umrah, ada pula yang berihram untuk haji dan umrah. Sedangkan Rasulullah SAW berihram untuk menunaikan haji saja."[756]

Malik juga meriwayatkannya dari 'Aisyah RA melalui banyak jalur periwayatan. Abu Umar Ibnu Abdil Barr berkata, "Periwayatan tentang haji Ifrad dari perbuatan Nabi SAW yang dinukil dari jalur Jabir bin Abdullah, kemudian dari jalur periwayatan yang berbeda-beda, semuanya *shahih mutawatir*."

[756] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1556, 1638 dan 4395), Muslim (1211), Abu Daud (1781), An-Nasa'i (5/145), dan Ibnu Majah (3000).

Ini adalah pendapat Abu Bakar, Umar, Utsman, 'Aisyah dan Jabir bin Abdullah RA.

Mereka yang berpendapat bahwa Nabi SAW menunaikan ibadah haji Tamattu', ber-*hujjah* dengan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Laits dari 'Aqil dari Ibnu Syihab dari Salim dari Ibnu Umar RA, dia berkata, "Rasulullah SAW mengerjakan haji Tamattu' di tahun haji Wada' dengan berihram untuk umrah. Beliau menyembelih hewan kurban yang dibawanya sejak dari Dzul Hulaifah."[757]

Inilah adalah pendapat Abdullah bin Umar, Ibnu Abbas RA dan Ibnu Zubair RA. Berbeda dengan hadits dari 'Aisyah RA dalam hal haji Tamattu' dan Ifrad.

Mereka yang berpendapat bahwa Rasulullah SAW menunaikan haji Qiran, berpegang kepada hadits-hadits yang sangat banyak. Diantaranya adalah hadits Ibnu Abbas RA dari Umar bin Khahthab RA, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda ketika berada di lembah 'Aqiq,

أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي فَقَالَ: أَهِلَّ فِي هَذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ فِي حَجَّةٍ.

"*Semalam aku didatangi oleh utusan dari Tuhanku, seraya berkata, 'Berihramlah dari lembah yang penuh berkah ini, dan ucapkan, "Umrah di dalam haji.*" (HR. Al Bukhari)[758]

Dalam hadits dari Marwan bin Hakam disebutkan, dia berkata, "Aku melihat Utsman dan Ali RA, Utsman melarang untuk mengerjakan haji Tamattu' dan melarang pula untuk menggabungkan antara haji dan umrah. Ketika Utsman melihat Ali RA berihram dengan mengucapkan, *'Labbaika umratan wa hajjatan'* (Aku penuhi panggilan-Mu untuk melaksanakan umrah dan haji), Utsman berkata, 'Aku tidak akan

---

[757] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1691), Muslim (1227), dan Ahmad (2/139).

[758] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1534, 2337 dan 7345), Abu Daud (1800), Ibnu Majah (2976), dan Ahmad (1/24).

meninggalkan Sunnah Rasulullah SAW hanya lantaran perkataan seseorang'." (HR. Al Bukhari)[759]

Hadits Anas RA yang diriwayatkan oleh Al Bukhari, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ.

'Aku penuhi panggilan-Mu dengan melaksanakan umrah dan haji'."[760]

Disebutkan dalam hadits yang diriwayatkan Malik dari Ibnu Syihab dari 'Urwah dan 'Aisyah RA, dia berkata, "Kami pernah keluar bersama Rasulullah SAW saat tahun haji Wada', maka kami pun berihram untuk umrah, lantas Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ فَلْيُهِلَّ بِالْحَجِّ مَعَ الْعُمْرَةِ ثُمَّ لاَ يَحِلُّ مِنْهُمَا جَمِيعًا.

'Barangsiapa yang membawa hewan kurban hendaknya dia berihram dengan haji bersama umrahnya, lalu dia tidak bertahallul hingga bertahallul dari keduanya bersama-sama'."[761]

Para ulama ber-*hujjah* dengan hadits ini dan mengatakan, "Sudah diketahui bersama bahwa Rasulullah SAW membawa hewan kurban, dan mustahil beliau memerintahkan untuk menunaikan haji Qiran kepada orang yang membawa hewan kurban, padahal beliau SAW membawa hewan kurban namun tidak menunaikan haji Qiran."

Juga, hadits yang diriwayatkan Malik dari Nafi' dari Ibnu Umar RA dari Hafshah dari Nabi SAW, beliau bersabda,

إِنِّي قَلَّدْتُ هَدْيِي وَلَبَّدْتُ رَأْسِي فَلاَ أُحِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ هَدْيِي.

"Sesungguhnya aku membawa hewan kurban, dan aku telah mencukur kepalaku, maka tidaklah aku bertahallul kecuali setelah aku menyembelih hewan kurbanku."[762]

---

[759] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1563), An-Nasa'i (5/148) dan dalam *Al Kubra'* (3702), Ahmad (1/135), Ad-Darimi (2/96), Ath-Thayalisi (95), serta Al Baihaqi (4/352 dan 5/22).

[760] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (4353 dan 4354), Muslim (1232), dan An-Nasa'i (2730).

[761] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (316, 319, 1556, 1638 dan 4395), Muslim (1211), serta Abu Daud (1781).

Ahmad bin Hanbal berkata, "Aku tidak meragukan bahwa Rasulullah SAW menunaikan haji Qiran, namun haji Tamattu' lebih aku sukai."

Ahmad ber-*hujjah* untuk pilihannya tersebut dengan sabda Rasulullah SAW,

لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الْهَدْيَ، وَلَجَعَلْتُهَا عُمْرَةً.

"*Seandainya aku mengetahui urusanku yang akan datang seperti yang telah lewat, maka tidak akan kubawa hewan sembelihan kurban, dan aku kujadikan ibadahku sebagai umrah.*"[763]

Ahmad juga ber-*hujjah* dengan konsep makna yang menunjukkan bahwa Ifrad lebih *afdhal*. Karena haji Tamattu' dan Qiran adalah *rukhshah* (keringanan), oleh karena itu pada keduanya ada kewajiban membayar denda.

Telah kami bahas tentang *manasik* ini dari hal tentang siapa orang yang wajib mengerjakannya, apa saja syarat-syarat kewajibannya, kapan disyari'atkan dan kapan waktu pelaksanannya, serta dari tempat mana kewajiban tersebut harus dilakukan. Lalu setelah itu kami bahas mengenai apa saja yang harus dijauhi oleh seseorang yang sedang berihram. Dan kami membahas pula tentang macam-macam *manasik* haji, maka kini sudah sepatutnya kami mulai pembahasan tentang hal pertama dalam amalan haji atau umrah, yaitu ihram.

9. Ihram

Jumhur ulama sepakat bahwa mandi sebelum ber-*ihlal* (mengucapkan lafazh ihram) hukumnya sunah. Dan itu termasuk perbuatan yang dianjurkan begi orang yang akan berihram.

Ibnu Nawwar berkata, "Menurut Malik, mandi untuk berihram lebih ditekankan untuk dilaksanakan daripada mandi untuk shalat Jum'at. Bahkan pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri mewajibkannya. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat cukup baginya dengan berwudhu'."

---

[762] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1566, 1697, 1725, 4398 dan 5916), Muslim (1229), Abu Daud (1806), An-Nasa'i (2780) dan Ibnu Majah (3046).

[763] *Shahih. Takhrij-nya* telah disebutkan terdahulu.

Hujjah pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri adalah sebuah hadits *mursal* yang diriwayatkan Malik dalam hadits dari Asma` binti 'Umais RA: Bahwa dia melahirkan Muhammad bin Abu Bakar RA di Baida', lalu Abu Bakar RA memberitahukan hal tersebut kepada Rasulullah SAW, maka beliau bersabda,

مُرْهَا فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ لِتُهِلَّ.

"*Suruhlah dia untuk mandi lalu berihramlah.*"[764]

Menurut mereka (madzhab Daud Azh-Zhahiri) perintah di sini berarti wajib.

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan jumhur ulama adalah hukum asalnya berupa *bara'ah dzimmah* (bebas tanggung jawab) sampai ada perintah wajib yang tidak dapat dielakkan untuk melaksanakannya.

Abdullah bin Umar RA selalu mandi sebelum memulai ihram, hendak memasuki kota Makkah, atau wukuf sore hari di 'Arafah.

Menurut Malik, ketiga macam mandi ini merupakan perbuatan yang seharusnya dikerjakan oleh orang yang berihram.

Para ulama sepakat bahwa ihram tidak sah kecuali diiringi dengan niat. Namun mereka berbeda pendapat tentang sahnya niat tanpa mengucapkan *talbiyah*:

1. Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa niatnya sah meskipun tidak mengucapkan *talbiyah.*

2. Sedangkan Abu Hanifah menilai: *Talbiyah* dalam haji laksana Takbiratul Ihram dalam shalat. Hanya saja, Abu Hanifah menilai bahwa *talbiyah* boleh diucapkan dengan kalimat apa saja yang serupa (senada) dengan ucapan *talbiyah* pada umumnya, seperti halnya takbir untuk memulai shalat. Boleh juga diucapkan dengan berbagai lafazh takbir asalkan menunjukkan pengagungan kepada Allah SWT.

Para ulama sepakat bahwa lafazh *talbiyah* yang diucapkan oleh Rasulullah SAW adalah,

---

[764] *Shahih.* HR. Muslim (1209), Abu Daud (1743), An-Nasa`i (1/122, 1/195 dan 5/127), Ibnu Majah (2912), serta Al Baihaqi (5/32).

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لاَ شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لاَ شَرِيْكَ لَكَ.

"Kami penuhi panggilan-Mu, Ya Allah kami penuhi panggilan-Mu. Kami penuhi panggilan-Mu, tidak ada sekutu bagi-Mu, kami penuhi panggilan-Mu. Sesungguhnya segala puja dan puji serta nikmat bagi-Mu dan kerajaan milik-Mu, tidak ada sekutu bagi-Mu." (HR. Malik dari Nafi' dari Ibnu Umar RA dari Nabi SAW, inilah sanad yang paling *shahih*)[765]

Para ulama berbeda pendapat tentang keharusan *talbiyah* ini untuk diucapkan ataukah tidak:

1. Para pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat: *Talbiyah* wajib dengan menggunakan lafazh tersebut.

2. Sedangkan jumhur tidak berselisih tentang dianjurkannya mengucapkan lafazh tersebut. Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang lafazh tambahan atau pengganti.

Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri mewajibkan untuk menyaringkan suara ketika ber-*talbiyah*. Sedangkan jumhur ulama menilai itu hanya dianjurkan saja, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Malik: Bahwa Rasulullah SAW bersabda,

أَتَانِي جِبْرِيلُ فَأَمَرَنِي أَنْ آمُرَ أَصْحَابِي وَمَنْ مَعِي أَنْ يَرْفَعُوْا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ وَبِالإِهْلاَلِ.

"Jibril mendatangiku lalu memerintahkanku untuk menyuruh para sahabatku dan orang-orang yang bersamaku agar meninggikan suara ketika bertalbiyah dan berihlal."[766]

Para ulama sepakat bahwa *talbiyah* yang diucapkan wanita cukup dengan suara yang dapat didengar dirinya sendiri. Sebagaimana yang dikisahkan oleh Abu Umar.

---

[765] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1549), Muslim (1184), Abu Daud (1812), An-Nasa`i (5/160), dan At-Tirmidzi (825).

[766] *Shahih.* HR. Abu Daud (1814), At-Tirmidzi (829), An-Nasa`i (5/162), Ibnu Majah (2922), Ahmad (4/55 dan 56), Al Humaidi (853), Ad-Darimi (2/34), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Malik berpendapat: Orang yang berihram jangan mengeraskan suara di masjid-masjid umum, namun cukup dengan suara yang dapat didengar oleh orang di sebelahnya. Kecuali di Masjidil Haram dan masjid Mina', di sana dia boleh mengeraskan suaranya.

Jumhur ulama menganjurkan agar orang yang berihram mengeraskan suara *talbiyah*-nya ketika bertemu dengan kumpulan jama'ah haji lain, dan ketika mendaki dataran tinggi. Abu Hazim berkata, "Dulu para sahabat Rasulullah SAW ketika mereka sampai di tanah lapang selalu dalam kondisi kerongkongan kehausan (karena banyak ber-*talbiyah*)."

Menurut Malik, *talbiyah* bukan termasuk rukun ibadah haji, tetapi orang yang meninggalkannya wajib membayar denda. Sedangkan ulama selain Malik menilainya sebagai salah satu rukun haji.

Hujjah yang mengatakan bahwa *talbiyah* hukumnya wajib adalah perbuatan Nabi SAW yang merupakan penjelasan dari perintah wajib. Berarti, perbuatan itu hukumnya wajib sampai ada dalil lain yang memalingkannya.

Kalangan ulama yang mewajibkan lafazhnya saja, ber-*hujjah* dengan sabda beliau SAW,

خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ.

"Ambillah dariku cara kalian menunaikan ibadah haji."[767]

Sedangkan ulama yang tidak mewajibkan lafazhnya berpegang kepada hadits yang diriwayatkan dari Jabir RA, dia berkata, "Rasulullah SAW ber-*ihlal* dengan mengucapkan..."[768] Jabir menyebutkan bacaan *talbiyah* seperti yang disebutkan dalam hadits Ibnu Umar RA, selanjutnya dia berkata, "Orang-orang pun menambahkan pada bacaan tersebut dengan ucapan, *'labbaik dzal ma'arij,'* dan sejenisnya. Nabi SAW mendengarnya dan beliau tidak berkata apa-apa."[769]

---

[767] *Shahih. Takhrij-nya* telah disebutkan terdahulu.

[768] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij-nya* telah disebutkan terdahulu.

[769] *Shahih.* HR. Abu Daud (1813), Al Baihaqi (5/45) dari hadits Jabir RA. Dan dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar RA bahwa dia menambah bacaan *talbiyah*-nya. Begitu pula Umar bin Khaththab dan Anas bin Malik RA, serta para sahabat lainnya.

Para ulama menganjurkan agar orang yang berihram memulai bacaan *talbiyah*-nya setelah selesai mengerjakan shalat. Dan Malik menganjurkannya setelah shalat sunah, berdasarkan sebuah riwayat *mursal* yang dia riwayatakan dari Hisyam bin 'Urwah dari bapaknya, "Bahwa Rasulullah SAW mendirikan shalat sunah dua rakaat di masjid Dzul Hulaifah. (Selepas shalat, beliau menaiki kendaraannya) maka ketika telah siap di atas kendaraannya beliau mulai ber-*ihlal*."[770]

Terdapat perbedaan berbagai *atsar* yang menerangkan tentang lokasi di sekitar Dzul Hulaifah tempat Rasulullah SAW berihram ketika menunaikan haji. Sekelompok ulama berkata: Beliau berihram dari masjid Dzul Hulaifah selepas mengerjakan shalat di sana. Ulama lainnya mengatakan: Beliau berihram ketika mendaki Baida' (tanah lapang). Dan ulama lainnya berkata: Beliau ber-*ihlal* ketika telah siap di atas kendaraannya.

Ibnu Abbas RA ditanya tentang sebab beda pendapat ini, dan dia berkata, "Semua ulama mengatakan bukan tentang permulaan *ihlal*-nya Rasulullah SAW, tetapi tentang permulaan *ihlal* yang mereka dengar dari beliau SAW. Karena orang-orang berlomba-lomba menghampiri beliau. Oleh karena itulah tidak ada perbedaan di sini, dan *ihlal*-nya beliau dilakukan setelah selesai mengerjakan shalat."

Para fuqaha bersepakat bahwa penduduk Makkah tidak diharuskan ber-*ihlal*, kecuali jika dia keluar menuju Mina untuk melanjutkan amalan-amalan haji.

Dasar pegangan mereka adalah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Ibnu Juraij: Dia berkata kepada Ibnu Umar RA, "Aku melihatmu di sini mengerjakan empat hal padahal aku tidak melihat seorangpun mengerjakannya." Lalu Ibnu Juraij menyebutkan beberapa amalan tersebut, dan kembali berkata, "Aku juga melihatmu ketika di Makkah. Orang-orang ber-*ihlal* ketika melihat *hilal* (bulan sabit),

---

[770] HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (1/332 dan 731). Hadits tersebut telah *tsabit* dari jalan Ibnu Umar RA. Diriwayatkan oleh Bukhari (1443 dan 1467), Muslim (1184), An-Nasa'i (5/163) dan Ibnu Majah (2916).

sedangkan engkau tidak ber-*ihlal* hingga hari Tarwiyah (tanggal 8 Dzulhijjah)." Ibnu Umar RA menjawab, "Tentang *hilal*, sungguh aku tidak melihat Rasulullah SAW ber-*ihlal* hingga kendaraan beliau berjalan cepat."[771] (Maksudnya: beliau SAW ingin segera melanjutkan amalan hajinya).

Malik meriwayatkan bahwa Umar bin Khaththab RA memerintahkan penduduk Makkah agar ber-*ihlal* jika mereka telah melihat *hilal*.

Tidak ada beda pendapat di kalangan ulama bahwa penduduk Makkah harus ber-*ihlal* dari dalam kota Makkah jika hendak menunaikan haji. Namun, jika hendak menunaikan umrah, para ulama bersepakat bahwa penduduk Makkah harus keluar terlebih dahulu menuju tanah halal kemudian berihram dari sana, agar dapat menuju 'Arafah dalam keadaan halal.

Secara umum, para ulama sepakat bahwa itu adalah sunah bagi orang yang berumrah. Namun mereka berbeda pendapat jika seseorang tidak mengerjakannya.

1. Sekelompok ulama berpendapat: umrahnya tetap sah, namun dia wajib membayar denda. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Ibnu al Qashim.

2. Ulama lainnya berpendapat: umrahnya tidak sah. Ini adalah pendapat Ats-Tsauri dan Asyhab.

Kapankah orang yang berihram boleh berhenti mengucapkan *talbiyah*?

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini.

1. Malik meriwayatkan bahwa Ali bin Abu Thalib RA menghentikan bacaan *talbiyah*-nya saat matahari tergelincir di hari 'Arafah. Malik berkata: Begitulah para ulama di negeri kami menetapkan perkaranya.

---

[771] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (166 dan 5851), Muslim (1187), Abu Daud (1772), At-Tirmidzi dalam *Asy-Syama'il* (84), An-Nasa'i (1/80), Ibnu Majah (3626), serta Ahmad (2/29, 36 dan 37).

2. Ibnu Syihab berkata: Para pemimpin kaum muslimin (Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abu Thalib RA) menghentikan ucapan *talbiyah*-nya ketika matahari telah tergelincir di hari 'Arafah.

Abu Umar bin Abdil Barr berkata: Ada beda pendapat antara Ustman dan 'Aisyah RA dalam masalah ini.

3. Jumhur fuqaha dan ahlul hadits (diantaranya: Abu Hanifah, Syafi'i, Ats-Tsauri, Ahmad, Ishak, Abu Tsaur, Daud Azh-Zhahiri, Ibnu Abi Laila, Abu 'Ubaid, Ath-Thabari dan Al Hasan bin Yahya) menyatakan: Orang yang berihram tidak boleh menghentikan bacaan *talbiyah*-nya hingga melontar jumrah 'Aqabah. Berdasarkan sebuah riwayat yang *tsabit* menyebutkan bahwa Rasulullah SAW selalu ber-*talbiyah* hingga beliau melontar jumrah 'Aqabah.

Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang kapankah saat boleh menghentikan bacaannya.

a. Sekelompok ulama berkata: Ketika melontar pada lemparan terakhir. Berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, "Bahwa Fadhl bin Abbas pernah menumpang kendaraan di belakang Rasulullah SAW, dan beliau selalu ber-*talbiyah* hingga melontar jumrah 'Aqabah. Beliau menghentikan bacaannya pada lontaran terakhir."[772]

b. Ulama lain berpendapat: Menghentikannya pada lemparan pertama. Hal tersebut diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA.

Tentang waktu menghentikan bacaan *talbiyah* ini didapati sekian banyak pendapat para ulama, hanya saja dua pendapat di atas yang lebih populer di kalangan mereka.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang kapan waktu bolehnya menghentikan bacaan *talbiyah* saat mengerjakan umrah.

1. Malik berkata: Seseorang yang melakukan umrah dapat menghentikan bacaan *talbiyah*-nya ketika dia telah sampai di Masjidil Haram. Abu Hanifah juga berpendapat sama.

---

[772] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1685), Muslim (1281), Abu Daud (1815), At-Tirmidzi (918), An-Nasa'i (3055 dan 5/68), Ibnu Majah (3039) serta Ahmad (1/114, 210, 211, 212, 213, 214, 283 dan 343).

2. Sedangkan Syafi'i menilai bahwa dia dapat menghentikan bacaannya ketika memulai thawaf.

3. Malik dalam hal ini mengikuti generasi salaf, diantaranya Ibnu Umar RA dan 'Urwah RA.

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan Syafi'i adalah bahwa makna *talbiyah* berarti memenuhi panggilan untuk thawaf di Baitullah, maka hendaknya tidak dihentikan hingga memulai amalan tersebut (thawaf).

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara *qiyas* dengan perbuatan beberapa kalangan sahabat.

Sebagaimana telah kami utarakan di atas tentang kesepakatan jumhur ulama bahwa orang yang berihram untuk haji dapat menggabungkannya ke dalam umrah. Namun mereka berbeda pendapat tentang menggabungkan umrah ke dalam haji.

Abu Tsaur berkata: Haji tidak dapat digabungkan ke dalam umrah, begitu pula sebaliknya. Sebagimana halnya sebuah shalat tidak dapat digabungkan dengan shalat lainnya.

Inilah amalan-amalan orang yang berihram yang terlarang untuk dilakukan. Dan semua ini merupakan pembuka amalan haji. Adapun amalan selanjutnya adalah thawaf ketika memasuki Baitullah.

B. Thawaf di Baitullah

Pembahasan ini mencakup tata cara, syarat-syarat, hukum, wajib atau sunah, serta jenis-jenis thawaf.

1. Tata cara thawaf

Jumhur ulama sepakat bahwa tata cara thawaf, baik thawaf wajib maunpun yang sunah, hendaknya dimulai dari Hajar Aswad. Jika seseorang sanggup mencium Hajar Aswad, hendaknya dia mencium, atau menyentuh dan menciumnya, serta memposisikan Ka'bah di sebelah kiri dirinya. Lalu berputar ke arah kanan Ka'bah.

Thawaf (mengelilingi Baitullah) dilakukan dengan tujuh kali putaran. Tiga putaran pertama dengan berlari-lari kecil (berjalan cepat) dan berjalan seperti biasa pada empat putaran terakhir. Hal itu dilakukan

saat thawaf Qudum (datang memasuki Baitullah) bagi orang yang menunaikan haji dan umrah, selain haji Tamattu'.

Sementara wanita tidak perlu berlari-lari kecil (pada tiga putaran pertama).

Lalu, hendak orang yang berthawaf menyentuh Rukun Yamani yang berada di pojok sisi Hajar Aswad. Karena Rasulullah SAW pernah melakukannya.[773]

Para ulama berbeda pendapat apakah berlari-lari kecil pada tiga putaran pertama hukumnya sunah, ataukah hanya sekedar keutamaan.

1. Ibnu Abbas RA berpendapat bahwa hukumnya sunah. Pendapat ini juga dipegang oleh Syafi'i, Abu Hanifah, Ishak, Ahmad dan Abu Tsaur.

2. Sedangkan Malik dan pengikutnya berbeda pendapat dalam masalah tersebut.

Para ulama yang menjadikannya sunah, menetapkan konsekuensi untuk membayar denda bagi orang yang meninggalkannya. Sedangkan ulama yang tidak menjadikannya sunah (hanya sekedar keutamaan) tidak mewajibkan apa-apa jika amalan tersebut ditinggalkan.

Hujjah kalangan ulama yang tidak menjadikannya sunah adalah hadits Ibnu Thufail dari Ibnu Abbas RA. Dia berkata kepada Ibnu Abbas, "Kaummu beranggapan bahwa Rasulullah SAW berlari-lari kecil saat thawaf di Baitullah, itu hukumnya sunah." Ibnu Abbas RA menjawab, "Mereka benar, tetapi berdusta. Apakah aku menjawab apa yang mereka benarkan dan dustakan?" Ibnu Abbas melanjutkan, "Mereka benar bahwa Rasulullah SAW berlari-lari kecil saat thawaf di Baitullah, tetapi mereka berdusta dengan menjadikannya sebagai sunah. Sesungguhnya kaum Quraisy pada masa perjanjian Hudaibiyah berkata, 'Muhammad dan sahabat-sahabatnya mengalami kepayahan,' sambil duduk-duduk di pinggir jalan mereka mengejek Nabi SAW dan para sahabat.

---

[773] *Hasan.* Beliau mengisyaratkan kepada hadits Ibnu Umar dengan lafazh, "Bahwa Nabi SAW menyentuh Rukun Yamani dan Hajar Aswad pada setiap putaran." (HR. An-Nasa`i [5/231] dan dalam *Al Kubra'* [3928], Ahmad [2/89 dan 115], Abdurrazzaq [5/43 dan 8937] dan dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa`i.*

Ucapan mereka itu sampai ke telinga Nabi SAW, lalu beliau bersabda kepada mereka,

ارْمُلُوا، أَرُوْهُمْ أَنَّ بِكُمْ قُوَّةً.

'Berlari-lari kecillah kalian (ketika thawaf), tampakkan kepada mereka bahwa kalian memiliki kekuatan.'

Rasulullah SAW pun berlari-lari kecil mulai dari Hajar Aswad hingga Rukun Yamani. Dan jika telah tersembunyi dari pandangan kaum Quraisy, maka beliau berjalan kembali seperti biasa."[774]

Sedangkan yang menjadi *hujjah* jumhur ulama adalah hadits Jabir RA, "Bahwa Rasulullah SAW berlari-lari kecil saat tiga putaran pertama ketika menunaikan haji Wada`, dan berjalan seperti biasa di empat putaran terakhir."[775] (Hadits ini telah *tsabit* dari riwayat Malik dan ulama lainnya).

Jumhur ulama mengatakan: Ada perbedaan riwayat dari Abu Thufail dari Ibnu Abbas RA, "Bahwa Rasulullah SAW berlari-lari kecil mulai dari Hajar Aswad hingga kembali ke Hajar Aswad."[776] Riwayat ini menyelisihi riwayat pertama.

Sedangkan prinsip pokok madzhab Daud Azh-Zhahiri menyatakan bahwa berlari-lari kecil hukumnya wajib. Berdasarkan sabda beliau SAW,

خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ.

"*Ambillah dariku cara ibadah haji kalian.*"[777]

Inilah pendapat mereka atau sebagian dari mereka saat ini, menurut perkiraan kami.

---

[774] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1602 dan 4256), Muslim (1264), Abu Daud (1885 dan 1886), An-Nasa`i (5/242), Ibnu Majah (2954), Ahmad (1/297 dan 298), serta Al Humaidi (511).

[775] *Shahih.* HR. Muslim (1264), At-Tirmidzi (857), An-Nasa`i (5/228), Ibnu Majah (2951), serta Ahmad (3/340 dan 373).

[776] *Shahih.* HR. Abu Daud (1890), Ahmad (1/290 dan 306), Abu Ya'la (2574), dan Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (3/180). Dianggap *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[777] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Para ulama bersepakat bahwa penduduk luar kota Makkah yang menunaikan haji Tamattu' tidak ada kewajiban untuk berlari-lari kecil (ketika melakukan thawaf Ifadhah). Karena mereka telah melakukannya saat mereka mulai memasuki Baitullah pada thawaf Qudum.

Mereka berbeda pendapat tentang penduduk kota Makkah yang menunaikan haji, apakah mereka wajib melakukan lari-lari kecil ataukah tidak.

1. Syafi'i berkata: Setiap thawaf yang dilakukan sebelum hari 'Arafah, atau thawaf yang bersambung dengan sa'i setelahnya, maka wajib melakukan lari-lari kecil.

2. Malik hanya menganjurkannya saja.

3. Sedangkan Ibnu Umar RA tidak mewajibkan mereka untuk berlari-lari kecil, jika melakukan thawaf di Baitullah. Ini menurut pendapat Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah lari-lari kecil apakah disyari'atkan berdasarkan suatu sebab (memiliki maksud dan tujuan) ataukah tidak. Dan apakah amalan itu khusus bagi orang yang sedang dalam perjalanan (musafir) ataukah tidak. Karena Rasulullah SAW melakukannya saat beliau memasuki Baitullah.

Para ulama telah bersepakat bahwa termasuk sunah dalam thawaf adalah untuk menyentuh dua rukun: Rukun Hajar Aswad dan Rukun Yamani bagi kaum laki-laki, namun tidak bagi wanita.

Para ulama berbeda pendapat tentang keharusan menyentuh semua Rukun Ka'bah.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa yang disentuh hanyalah dua Rukun saja. Berdasarkan hadits dari Ibnu Umar RA, "Bahwa Rasulullah SAW tidak menyentuh kecuali hanya dua Rukun."[778]

2. Sedangkan kalangan ulama yang membolehkan untuk menyentuh semua sisi Ka'bah ber-*hujjah* dengan hadits dari Jabir RA, "Kami berpendapat, jika kami melakukan thawaf, maka kami akan menyentuh semua sisi Ka'bah. Bahkan, sebagian ulama salaf tidak

[778] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1609), Muslim (1267), Abu Daud (1873), An-Nasa'i (5/232), Ibnu Majah (2946), Ahmad (1/89 dan 121), serta Abdurrazzaq (8937).

menyukai untuk menyentuh dua sisi Ka'bah saja kecuali pada putaran-putaran yang ganjil."[779]

Para ulama juga bersepakat bahwa mencium Hajar Aswad –jika sanggup untuk dilakukan- termasuk sunah thawaf. Jika tidak sanggup, maka seseorang dapat menyentuhnya dengan tangan, lalu mencium tangannya. Ini berdasarkan hadits dari Umar bin Khaththab RA yang diriwayatkan oleh Malik. Umar berkata saat melakukan thawaf di Baitullah ketika berada di dekat Hajar Aswad, "Sesungguhnya kamu hanyalah sebongkah batu, seandainya aku tidak melihat Rasulullah SAW menciummu, maka aku tidak akan menciummu." Kemudian Umar menciumnya.[780]

Para ulama bersepakat bahwa yang juga termasuk sunah thawaf adalah mengerjakan shalat dua rakaat selepas thawaf. Jika seseorang berthawaf lebih dari tujuh putaran, sebagian besar ulama berpendapat hendaknya dia juga mengerjakan shalat setiap lepas dari tujuh putaran thawaf.

Namun sebagian ulama salaf membolehkan untuk tidak memisahkan putaran-putaran tersebut menjadi pertujuh putaran dan tidak memutus putaran-putaran thawaf tersebut dengan shalat. Kemudian dia baru dapat mengerjakan shalat sunah dua rakaat untuk setiap tujuh putaran thawafnya.

Pendapat ini diriwayatkan dari 'Aisyah RA, bahwa dia tidak memisahkan antara tiga kali tujuh putaran, kemudian shalat sunah enam rakaat.

Yang menjadi *hujjah* jumhur ulama adalah bahwa Rasulullah SAW melakukan thawaf di Baitullah sebanyak tujuh putaran. Lalu beliau shalat sunah dua rakaat di belakang Maqam Ibrahim[781] seraya bersabda,

---

[779] Sanadnya *Dha'if.* HR. Ibnu Ja'd (2618), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/183), karena diriwayatkan secara *'an'anah* oleh Abu Zubair dari Jabir RA.

[780] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1605), Muslim (1270), An-Nasa`i (5/227), Ibnu Majah (2943), Ahmad (1/21, 34, 39, 50 dan 53), Al Humaidi (9), dan Abdurrazzaq (9033).

[781] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1616), Muslim (1261), Abu Daud (1893), An-Nasa`i (2941) dari Ibnu Umar dengan redaksi: Bahwa apabila Rasulullah SAW melakukan thawaf untuk haji dan umrah. Yang pertama beliau lakukan adalah berlari-lari kecil pada tiga putaran pertama kemudian berjalan seperti biasa pada

"Ambillah dariku cara ibadah haji kalian."[782]

Sedangkan *hujjah* kalangan ulama yang membolehkan untuk menggabungkan (rakaat-rakaat shalat sunah Thawaf) mengatakan bahwa yang dimaksudkan dalam hal ini adalah mengerjakan shalat sunah setiap selesai mengerjakan tujuh putaran thawaf. Dan thawaf tidak memiliki waktu tertentu (dikhususkan) untuk dikerjakan, begitu pula dengan dua rakaat sunah setelahnya. Maka boleh menggabungkan banyak dari dua rakaat untuk setiap lebih dari tujuh putaran thawaf.

Hanya saja para ulama yang menganjurkan untuk memisahkan setiap tiga putaran dari tujuh putaran yang ada beralasan karena Rasulullah SAW bergegas mengerjakan dua rakaat sunah tersebut selepas mengerjakan thawafnya yang ganjil. Dan barangsiapa melakukan thawaf lebih dari tujuh putaran yang bukan bilangan ganjil lalu kembali lagi mengerjakan thawaf, berarti dia tidak dianggap bergegas dari thawaf yang ganjil.

2. Syarat-syarat thawaf

Adapun syarat-syarat thawaf, termasuk diantaranya menentukan tempat (mulai thawaf).

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa Hijr Ismail termasuk bagian dari Baitullah. Sehingga siapa saja yang berthawaf mengelilingi Ka'bah, dia harus memasukkan Hijr Isma'il ke dalam bagian Ka'bah. Dan Hijr merupakan syarat sahnya thawaf Ifadhah.

2. Sedangkan Abu Hanifah dan pengikutnya mengatakan bahwa hal itu hanyalah sunah.

Hujjah jumhur ulama adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari 'Aisyah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

---

empat putaran terakhir, setelah itu beliau mengerjakan shalat sunah dua rakaat, lalu mengitari bukit Shafa' dan Marwa."

[782] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

لَوْلاَ حَدَثَانُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لَهَدَمْتُ الْكَعْبَةَ وَلَصَيَّرْتُهَا عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيْمَ.

"Seandainya (bukan karena) kaummu itu baru saja terlepas dari kekafiran, niscaya akan kurobohkan Ka'bah dan akan kubangun kembali menurut pondasi-pondasi (yang telah ditetapkan oleh) Ibrahim."[783]

Karena kaum Quraisy telah membuang tujuh hasta dari Hijr, lantaran krisis ekonomi dan sumber daya yang menimpa mereka kala itu. Inilah pendapat Ibnu Abbas RA yang ber-*hujjah* dengan firman Allah SWT,

وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ

"...dan hendaklah mereka melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah)." (Qs. Al Hajj [22]: 29)

Ibnu Abbas melanjutkan, "Kemudian Rasulullah SAW melakukan thawaf dimulai dari belakang Hijr."[784]

Adapun waktu dibolehkannya melakukan thawaf, para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini menjadi tiga kelompok:

1. Thawaf boleh dilakukan setelah Subuh dan Ashar, dan terlarang ketika terbit dan tenggelamnya matahari. Ini adalah pendapat Umar bin Khaththab dan Abu Sa'id Al Khudri RA. Malik dan para pengikutnya serta segolongan ulama juga berpegangan dengan pendapat ini.

2. Thawaf setelah Subuh dan Ashar hukumnya makruh. Dan menjadi terlarang saat matahari terbit dan tenggelam. Ini adalah pendapatnya Sa'id bin Jubair dan Mujahid serta segolongan ulama.

3. Thawaf boleh dilakukan di setiap waktu. Ini adalah pendapat Syafi'i dan segolongan ulama.

---

[783] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (126 dan 1584), Muslim (1333), At-Tirmidzi (875), An-Nasa'i (5/215), Ibnu Majah (2955), Ahmad (6/176) dan Ath-Thayalisi (1393).

[784] Sanadnya *Shahih.* HR. Syafi'i dalam *Musnad* (902) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2740), Al Hakim (1/460) diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (5/90).

Yang menjadi dasar dalil para ulama adalah larangan atau dibolehkannya mendirikan shalat di waktu-waktu tersebut (setelah Subuh dan Ashar).

Bagi saat matahari terbit dan tenggelamnya matahari, dalam semua hadits telah disepakati adanya larangan untuk mendirikan shalat di waktu-waktu tersebut. Sedangkan untuk thawaf, apakah dalam masalah ini dihukumi sama dengan shalat ataukan tidak?

Yang dijadikan *hujjah* oleh pengikut madzhab Syafi'i adalah sebuah hadits yang diriwayatkan dari Jubair bin Muth'im bahwa Nabi SAW bersabda,

يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ، أَوْ يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ: إِنْ وَلِيتُمْ مِنْ هَذَا الأَمْرِ شَيْئًا فَلاَ تَمْنَعُوْا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ أَنْ يُصَلِّي فِيهِ أَيَّ سَاعَةٍ شَاءَ مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ.

"*Wahai Bani Abdul Manaf, -atau wahai Bani Abdul Muthalib- jika kalian dikuasakan mengurusi perkara ini, maka janganlah kalian melarang seorangpun yang ingin melakukan thawaf di Baitullah dan hendak mendirikan shalat di dalamnya kapan saja, baik malam maupun siang.*"[785]

Diriwayatkan oleh Syafi'i dari Ibnu 'Uyainah dengan *sanad* yang sampai kepada Jubair bin Muth'im.

Para ulama berbeda pendapat tentang bolehnya thawaf tanpa bersuci. Di saat yang sama mereka bersepakat bahwa *thaharah* (bersuci) merupakan sunah thawaf.

1. Malik dan Syafi'i menilai bahwa thawaf tidak sah tanpa bersuci, sengaja ataupun tidak.

2. Abu Hanifah berpendapat: Thawafnya sah, namun dianjurkan untuk mengulangi kembali dan membayar denda.

---

[785] *Shahih.* HR. Abu Daud (1894), At-Tirmidzi (868), An-Nasa'i (1/284, 5/223), Ibnu Majah (1254), Ahmad (4/80), Al Humaidi (561), dan Ad-Daruquthni (1/423), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1552), Al Hakim (1/448), dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, dinilai *shahih* pula oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

3. Sedangkan Abu Tsaur menilai: Jika dia tidak menyadari dirinya tidak bersuci, maka thawafnya sah. Tetapi jika menyadari akan ketidaksucian dirinya, maka thawafnya tidak sah.

Syafi'i mensyaratkan kesucian pakaian bagi orang yang thawaf, sebagaimana dia mensyaratkannya bagi orang yang hendak mendirikan shalat.

Yang menjadi dasar pegangan pengikut Syafi'i yang mensyaratkan kesucian ketika berthawaf adalah sabda Rasulullah SAW kepada wanita yang sedang haid (Asma` binti 'Umais),

اصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ.

"*Kerjakanlah olehmu apa yang biasanya dikerjakan oleh jama'ah haji, hanya saja kamu tidak boleh mengerjakan thawaf.*"[786] (Hadits *shahih*)

Mereka juga ber-*hujjah* dengan sebuah hadits yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّ اللهَ أَحَلَّ فِيْهِ النُّطْقَ فَلاَ يَنْطِقُ إِلاَّ بِخَيْرٍ.

"*Thawaf di Baitullah (laksana) shalat, hanya saja Allah menghalalkan berbicara di dalamnya, maka janganlah seseorang berbicara kecuali yang baik.*"[787]

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan kalangan ulama yang membolehkan thawaf tanpa bersuci adalah *ijma'* ulama atas bolehnya sa'i antar Shafa dan Marwah tanpa bersuci. Karena tidaklah semua ibadah yang disyaratkan kesucian dari haid berarti dia juga disyaratkan suci dari hadats. Asal hukumnya adalah puasa.

---

[786] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Bukhari (294, 1516, 1518, 5548 dan 559), Muslim (1211), Abu Daud (1782), Ibnu Majah (2963), Al Humaidi (206) dari 'Aisyah RA. Dalam hadits tersebut beliaulah yang dimaksud dengan wanita haid.

[787] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (960), An-Nasa`i (5/222), Ahmad (3/414, 4/64 dan 5/377), Ad-Darimi (2/44), Ibnu Al Jarud (461), Al Hakim (2/267), Al Baihaqi (5/85 dan 87), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

3. Jenis-jenis thawaf dan hukum-hukumnya

Tentang jenis-jenis thawaf, para ulama sepakat bahwa thawaf ada tiga macam:

1. Thawaf Qudum memasuki kota Makkah (menuju Baitullah).
2. Thawaf Ifadhah setelah melontar jumrah 'Aqabah pada hari penyembelihan hewan kurban.
3. Thawaf Wada` (thawaf perpisahan).

Mereka pun sepakat bahwa thawaf Ifadhah hukumnya wajib, dan haji dianggap tidak sah jika meninggalkannya. Ritual ini adalah yang paling penting berdasarkan firman Allah SWT,

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

"Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada pada badan mereka dan hendaklah mereka menyempurnakan nadzar-nadzar mereka, dan hendaklah mereka melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah)." (Qs. Al Hajj [22]: 29),

Dan ibadah ini tidak dapat diganti dengan denda.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa thawaf Ifadhah tidak dapat digantikan dengan thawaf Qudum, walau alasannya karena lupa untuk mengerjakannya. Karena thawaf Qudum dikerjakan jauh sebelum hari penyembelihan hewan kurban (waktu bagi pelaksanaan thawaf Ifadhah).

2. Sedangkan segolongan pengikut Malik berpendapat: Thawaf Qudum dapat mencukupi thawaf Ifadhah. Sepertinya mereka berpandangan bahwa yang wajib dikerjakan itu hanya satu kali thawaf dalam haji.

Jumhur ulama berpendapat bahwa thawaf Wada` dapat mencukupi thawaf Ifadhah. Karena thawaf Ifadhah dikerjakan pada waktu wajibnya thawaf. Berbeda dengan thawaf Qudum yang dikerjakan sebelum waktu yang ditentukan.

Ibnu Abdil Barr mengklaim adanya *ijma'* para ulama yang menyatakan bahwa thawaf Qudum dan thawaf Wada` termasuk sunah haji. Bagi orang yang khawatir dengan kegagalam hajinya, baginya cukup mengerjakan thawaf Ifadhah saja.

Segolongan ulama menganjurkan agar ketika mengerjakan thawaf Ifadhah dilakukan lari-lari kecil pada tiga putaran pertama seperti yang dilaksanakan pada thawaf Qudum.

Para ulama bersepakat bahwa penduduk kota Makkah cukup mengerjakan thawaf Ifadhah saja. Mereka juga sepakat bahwa orang yang menunaikan umrah cukup mengerjakan thawaf Qudum.

Para ulama bersepakat bahwa orang yang mengerjakan haji Tamattu' (umrah untuk haji) wajib mengerjakan dua kali thawaf; yakni untuk umrah agar menjadi halal, dan thawaf untuk haji yang dilakukan pada hari penyembelihan hewan kurban. Ini berdasarkan hadits 'Aisyah RA yang telah *masyhur*.

Sedangkan bagi orang yang mengerjakan haji Ifrad, dia hanya berkewajiban mengerjakan sekali thawaf, yaitu thawaf pada hari penyembelihan hewan kurban, sebagaimana telah kami paparkan dalam pembahasan di atas.

Para ulama berbeda pendapat tentang hak orang yang mengerjakan haji Qiran.

1. Malik, Syafi'i, Ahmad dan Abu Tsaur berpendapat: Bagi orang yang mengerjakan haji Qiran cukup baginya sekali thawaf dan sa'i saja. Ini adalah pendapat Abdullah bin Umar dan Jabir bin Abdullah RA.

Yang menjadi dasar pegangan mereka adalah hadits 'Aisyah RA di atas.

2. Sedangkan Ats-Tsauri, Al Auza'i, Abu Hanifah dan Ibnu Abi Laila berpendapat bahwa bagi orang yang mengerjakan haji Qiran wajib untuk melaksanakan dua kali thawaf dan dua kali sa'i.

Mereka meriwayatkan pendapat ini dari Ali bin Abu Thalib dan Ibnu Mas'ud RA, karena kedua amalan itu adalah dua ibadah yang berdiri sendiri. Dan termasuk syarat sahnya ibadah masing-masing adanya thawaf dan sa'i. Sehingga harus demikian ketika keduanya digabungkan.

Inilah pembahasan tentang kewajiban thawaf, tata cara, syarat-syarat, jenis dan waktunya.

Amalan haji lainnya setelah thawaf Qudum ini adalah sa'i antara Shafa dan Marwa. Ini adalah amalan ketiga dalam haji setelah ihram.

C. Sa'i antara Shafa dan Marwa

Pembahasan ini mencakup hukum, tata cara, syarat-syarat dan urutannya.

1. Hukum sa'i

Tentang hukum sa'i:

1. Malik dan Syafi'i berpendapat: Hukumnya wajib bagi orang yang belum mengerjakannya. Wajib baginya untuk mengulang haji di tahun mendatang. Ini juga pendapat yang dipegang oleh Ahmad bin Hanbal dan Ishaq.

2. Sedangkan ulama-ulama Kufah menilai: Hukumnya sunah. Jika seseorang kembali ke negerinya dan belum mengerjakan sa'i, maka dia wajib membayar denda.

3. Sebagian ulama lainnya berpendapat: Sa'i hanya sekedar ibadah tambahan, dan jika ditinggalkan maka tidak akan terkena sanksi apa-apa.

Dasar pegangan mereka yang mewajibkannya adalah sebuah riwayat bahwa Rasulullah SAW pernah melakukan sa'i, seraya bersabda,

اسْعَوْا فَإِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ.

"*Bersa'ilah kalian. Karena sesungguhnya Allah SWT telah menetapkan atas kalian kewajiban sa'i.*"[788]

Hadits ini diriwayatkan oleh Syafi'i dari Abdullah bin Mu`ammal. Juga, karena hukum asalnya setiap perbuatan Rasulullah SAW dalam ibadah ini difahami sebagai wajib, kecuali ada dalil lainnya berupa *nash*, *ijma'* atau *qiyas* bagi yang menggunakannya, yang mengeluarkan status hukumnya dari wajib.

Sedangkan yang menjadi dasar pegangan para ulama yang tidak mewajibkannya adalah firman Allah SWT,

---

[788] *Shahih.* HR. Ahmad (6/421), Ibnu Abi 'Ashim dalam *Al Ahad wa Al Matsani* (6/83 dan 3296), Ibnu Sa'ad dalam *Ath-Thabaqat* (8/247), Al Hakim (4/70), Ad-Daruquthni (2/255), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (24/226 dan 575), dan Al Baihaqi (5/97). Dianggap *shahih* oleh Ibnu Taimiyah, Al Mizzi dan Az-Zaila'i sebagaimana tercantum dalam *Nashb Ar-Rayah* (3/56).

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ

"Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya." (Qs. Al Baqarah [2]: 158)

Mereka berpendapat: maksudnya adalah tidak mengerjakan sa'i. Menurut cara bacaan Ibnu Mas'ud RA, (hal ini sama dengan) firman Allah SWT,

يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟

"Allah menerangkan hukum ini kepadamu supaya kamu (tidak) sesat." (Qs. An-Nisaa` [4]: 176)

Maksudnya adalah agar kamu tidak tersesat.

Para ulama pun menganggap *dha'if* hadits dari Mu`ammal di atas.

'Aisyah RA mengatakan bahwa ayat di atas (Al Baqarah ayat 156) difahami secara *zhahir*-nya. Hanya saja ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan kaum Anshar yang merasa keberatan untuk melakukan sa'i antara Shafa dan Marwa, lantaran termasuk kebiasaan yang orang-orang pada saat masa Jahiliyah, dan karena di sanalah tempat penyembelihan kurban kaum musyrikin.

Ada pendapat yang mengatakan: Mereka enggan melakukan sa'i antara bukit Shafa dan Marwa sebagai bentuk pengagungan terhadap berhala yang ada di sana. Maka mereka bertanya kepada Nabi SAW, lalu turunlah ayat tersebut yang membolehkan mereka untuk bersa'i.

Sedangkan jumhur ulama menjadikan ibadah ini termasuk amalan ibadah haji, karena begitulah tata cara hajinya Rasulullah SAW. Dan hadits-hadits yang menerangkannya juga sampai kepada derajat *mutawatir* (maksud kami ajaran untuk mengerjakan sa'i setelah thawaf.)

2. Tata cara sa'i

Tentang tata caranya, jumhur ulama berpendapat dan menyatakan bahwa hal yang sunah dalam mengerjakan sa'i antara Shafa dan Marwa adalah dengan terlebih dahulu mendaki bukit Shafa kemudian berdoa. Selepas itu, dia menuruninya lalu berjalan mengikuti jalurnya hingga mencapai *Bathn Al Masil* dan berlari-lari kecil hingga sampai pada tanda berikutnya menuju bukit Marwa. Jika telah melewatinya dia dapat berjalan seperti biasa hingga sampai ke bukit Marwa. Kemudian dia mendakinya hingga dapat melihat Ka'bah, lalu berdoa dan mengucapkan takbir seperti yang dilakukannya saat berada di bukit Shafa. Jika dia hanya berdiri di kaki bukit Marwa itu pun cukupi baginya, menurut pendapat mayoritas ulama.

Setelah itu dia kembali menuruni bukit Marwa, dan berjalan seperti biasa hingga mencapai *Bathn Al Masil,* kemudian kembali berlari-lari kecil hingga melewatinya menuju bukit Shafa, kemudian kembali berjalan seperti biasa hingga mencapai bukit Shafa.

Itu semua dikerjakan sebanyak tujuh putaran. Dihitung sejak putaran pertama dari Shafa sampai ke Marwa.

Jika seseorang memulainya kembali dari bukit Marwa, maka itu terhitung putaran kedua. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللهُ بِهِ: نَبْدَأُ بِالصَّفَا.

"*Kita memulainya dengan apa yang telah dimulai Allah. Kita memulainya dari bukit Shafa.*"[789]

Yang dimaksudkan oleh beliau adalah firman Allah SWT,

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾

"*Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau*

[789] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (862), An-Nasa'i (5/236) dan dalam *Al Kubra* (3955). Dianggap *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi,* dan dalam *Shahih Al Jami'* (6745).

berumrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya." (Qs. Al Baqarah [2]: 158),

'Atha` berkata, "Jika seseorang tidak mengetahui aturan tersebut, lalu dia memulainya dari bukit Marwa, maka itu mencukupi baginya.

Para ulama bersepakat bahwa sa'i tidak memiliki waktu tertentu. Karena dia hanyalah tempat untuk bermunajat kepada Allah SWT.

Telah *tsabit* dalam hadits dari Jabir bin Abdullah RA bahwa jika Rasulullah SAW berdiri di atas bukit Shafa, maka beliau bertakbir tiga kali seraya mengucapkan,

لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

"Tidak ada Dzat yang berhak disembah dengan sebenarnya kecuali Allah. Tidak ada sekutu bagi-Nya. Milik-Nya kekuasaan dan bagi-Nya segala puja dan pujian, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Beliau melakukan itu semua tiga kali, lalu berdoa. Beliau juga melakukan hal serupa di bukit Marwa.[790]

3. Syarat-syarat sa'i

Tentang syarat-syaratnya, para ulama bersepakat bahwa yang menjadi syarat sa'i adalah *thaharah* (bersuci) dari haid, dan ini hukumnya sama dengan hukum thawaf. Berdasarkan sabda Rasulullah SAW dalam hadits dari 'Aisyah RA,

افْعَلِي كُلَّ مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ وَلاَ تَسْعَي بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ.

"Kerjakanlah olehmu apa yang biasa dikerjakan oleh orang yang berhaji. Hanya saja, kamu tidak boleh berthawaf di Baitullah dan tidak boleh melakukan sa'i antara Shafa dan Marwa."[791]

---

[790] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

[791] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Yahya (seorang perawi) menyendiri dalam meriwayatkan tambahan hadits yang dinukil Malik ini. Tidak ada beda di kalangan ulama bahwa *thaharah* bukan termasuk syarat sahnya sa'i. Kecuali Al Hasan yang menyamakan hukumnya dengan thawaf.

4. Urutan Sa'i

Tentang urutan pengerjaannya, jumhur ulama bersepakat bahwa sa'i dikerjakan setelah melakukan thawaf. Dan orang yang mengerjakan sa'i sebelum thawaf di Baitullah. Maka dia harus kembali mengulangi sa'i dan thawaf terlebih dahulu, walau dia telah keluar dari Makkah.

Jika dia tidak mengetahui aturan tersebut, lalu dia sempat menggauli istrinya, maka dia harus kembali menunaikan haji dan kembali membawa hewan kurban, atau kembali mengerjakan umrah di tahun mendatang.

Ats-Tsauri berkata: Jika seseorang melakukan sa'i sebelum thawaf karena kebodohannya, maka tidak ada sanksi baginya.

Abu Hanifah berpendapat: Jika orang itu telah keluar dari Makkah, maka dia tidak berkewajiban untuk kembali, namun dia wajib membayar denda.

Inilah pembahasan tentang hukum sa'i, tata cara, syarat-syarat dan urutan pengerjaannya.

D. Menuju 'Arafah

Amalan ibadah haji selanjutnya adalah keluar menuju Mina pada hari Tarwiyah (8 Dzulhijjah) dan menginap di sana pada malam 'Arafah.

Para ulama bersepakat bahwa seorang imam hendaknya mendirikan shalat lima waktu (Zhuhur, Ashar, Maghrib dan Isya`) di Mina dengan cara *qashar*. Hanya saja, mereka bersepakat bahwa itu tidak menjadi syarat sahnya haji.

Bagi kalangan orang yang tidak memiliki waktu yang lapang ketika hari 'Arafah (9 Dzulhijjah), maka imam -bersama seluruh jamaahnya- berjalan dari Mina menuju 'Arafah, dan bersama-sama mengerjakan wukuf di sana.

Wukuf di 'Arafah

Pembahasan di sini terfokus pada hukum wukuf, tata cara dan syarat-syaratnya.

1. Hukum wukuf di 'Arafah

Tentang hukum wukuf di 'Arafah, para ulama bersepakat bahwa itu termasuk rukun haji. Jika seseorang meninggalkannya, maka dia harus kembali menunaikan haji di tahun mendatang dan membawa hewan kurban.

Ini menurut pendapat mayoritas ulama, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

الْحَجُّ عَرَفَاتٌ.

"Haji itu hari 'Arafah."[792]

2. Tata cara wukuf

Tentang tata caranya, hendaknya seorang imam sampai di padang 'Arafah pada hari 'Arafah (9 Dzulhijjah) sebelum matahari tergelincir ke barat.

Jika matahari telah tergelincir, maka imam hendaknya berkhutbah kepada khalayak, lalu mendirikan shalat Zhuhur dan Ashar dengan *jama'* pada waktu Zhuhur (*jama' taqdim*). Kemudian berwukuf di sana hingga terbenamnya matahari.

Para ulama bersepakat bahwa tata cara inilah yang merupakan *ijma'* para ulama dari tradisi sikap Rasulullah SAW. Dan mereka juga tidak berbeda pendapat untuk menyatakan bahwa penyelenggaraan ibadah haji merupakan wewenang pemimpin tertinggi kaum muslimin, atau orang yang dipercayai untuk mengurusinya.

---

[792] *Shahih.* HR. Abu Daud (1949), At-Tirmidzi (889), An-Nasa'i (5/264), Ibnu Majah (3015) dan Ahmad (4/309 dan 335), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2822), diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (2/240), seluruhnya dari jalur Abdurrahmaan bin Ya'mar Ad-Daili, dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Al Jami'.*

Para ulama juga sepakat diperbolehkan mendirikan shalat di belakang pemimpin, apakah dia itu baik, jahat ataupun pelaku bid'ah.

Juga termasuk sunah agar imam mendirikan shalat pada hari wukuf di Masjid 'Arafah bersama jamaah lainnya ketika matahari telah tergelincir lalu berkhutbah. Ini sebagaimana telah kami paparkan di atas. Lalu dia mengerjakan shalat Zhuhur dan Ashar dengan cara *jama' taqdim*.

Para ulama berbeda pendapat tentang waktu adzan bagi seorang muadzin di 'Arafah untuk mendirikan shalat Zhuhur dan Ashar.

1. Malik berpendapat: Seorang imam dapat berkhutbah hingga selesai bagian awal atau sebagian dari khutbahnya, kemudian muadzin mengumandangkan adzan saat khutbah sedang berlangsung.

2. Syafi'i berpendapat: Muadzin mengumandangkan adzan ketika imam memasuki khutbah kedua.

3. Abu Hanifah berpendapat: Apabila seorang imam menaiki mimbar, dia dapat memerintahkan muadzin untuk mengumandangkan adzan, lalu mulailah dia beradzan, sama seperti ketika shalat Jum'at. Apabila muadzin telah selesai, barulah imam menyampaikan khutbahnya, kemudian dia turun dari mimbar dan muadzin mengumandangkan iqamat untuk shalat. Inilah yang menjadi pendapatnya Abu Tsaur, dan dia menyerupakannya dengan shalat Jum'at.

Ibnu Nafi' menukil pendapat Malik yang mengatakan: Adzan di 'Arafah dikumandangkan saat imam duduk untuk berkhutbah. Dalam hadits Jabir RA disebutkan, "Bahwa ketika matahari telah tergelincir ke barat, Rasulullah SAW menghenyakkan Qashwa' (nama unta beliau SAW) lalu bergegas berangkat. Beliau sampai di perut lembah 'Arafah, kemudian langsung berkhutbah. Lalu Bilal mengumandangkan adzan, setelah itu dia mengumandangkan iqamat untuk mendirikan shalat Zhuhur, kemudian kembali mengumandangkan iqamat untuk shalat Ashar. Beliau tidak menyelingi antara kedua shalat tersebut dengan sesuatupun juga. Setelah itu beliau beristirahat di tempat wukufnya."[793]

---

[793] Bagian dari hadits Jabir RA yang sangat panjang tentang tata cara haji Nabi SAW. *Takhrij-nya* telah disebutkan terdahulu.

Para ulama berbeda pendapat tentang *jama'* bagi kedua shalat ini apakah dengan dua kali adzan dan dua kali iqamat, ataukah dengan satu kali adzan dan dua iqamat.

1. Malik berpendapat: Kedua shalat ini di-*jama'* dengan dua kali adzan dan dua kali iqamat.

2. Syafi'i, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Abu Tsaur dan jamaah lainnya berpendapat: Keduanya di-*jama'* dengan satu kali adzan dan dua kali iqamat.

Diriwayatkan pula dari Malik seperti pendapat kalangan kedua ini.

3. Sedangkan diriwayatkan dari Ahmad bin Hanbal: Keduanya di-*jama'* dengan dua kali iqamat.

Hujjah Syafi'i adalah hadits Jabir RA yang sangat panjang tentang tata cara haji Nabi SAW. Disebutkan di dalamnya: Bahwa beliau mendirikan shalat Zhuhur dan Ashar dengan sekali adzan dan dua kali iqamat, sebagaimana telah kami paparkan.

Sedangkan pendapat Malik diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA, *hujjah*-nya adalah bahwa pada dasarnya setiap shalat ditegakkan dengan adzan dan iqamat tersendiri.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa jika imam tidak menyampaikan khutbahnya sebelum Zhuhur, maka tetap diperbolehkan untuk mendirikan shalat Zhuhur. Ini kondisinya berbeda dengan shalat Jum'at.

Para ulama bersepakat bahwa bacaan surat dalam shalat ini hendaknya dilakukan dengan *sirr* (suara pelan). Dan jika imam dalam perjalanan maka shalatnya dapat di-*qashar*.

Para ulama berbeda pendapat tentang imam dari penduduk Makkah, apakah dia harus meng-*qashar* shalatnya ketika di Mina pada hari Tarwiyah dan meng-*qashar* shalatnya ketika di 'Arafah pada hari itu, serta ketika di Muzdalifah pada malam hari penyembelihan hewan kurban.

1. Malik, Al Auza'i dan jamaah ulama berpendapat: Sunah mendirikan shalat di daerah-daerah tersebut dengan di-*qashar*, baik bagi penduduk Makkah maupun bukan.

2. Sedangkan Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Syafi'i, Abu Tsaur dan Daud Azh-Zhahiri berkata: Bagi penduduk yang termasuk dalam wilayah Makkah, maka dia tidak boleh meng-*qashar* shalatnya.

Hujjah Malik adalah tidak pernah diriwayatkan adanya seorangpun dari jama'ah haji yang ikut bersama Rasulullah SAW menyempurnakan shalatnya.

Sedangkan *hujjah* kelompok kedua adalah tetapnya hukum asal yang telah dikenal yang menyatakan bahwa *qashar* shalat hanya boleh dilakukan bagi orang yang sedang perjalanan (musafir), hingga adanya dalil yang mengkhususkannya.

Para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban mendirikan shalat Jum'at di 'Arafah dan Mina:

1. Malik menilai: tidak ada kewajiban mendirikan shalat Jum'at di 'Arafah dan Mina pada musim haji. Tidak bagi penduduk kota Makkah maupun lainnya, kecuali bagi seorang imam yang termasuk penduduk 'Arafah.

2. Syafi'i juga mengatakan demikian, hanya saja dia mensyaratkan kewajiban mendirikan shalat Jum'at di sana bagi empat puluh orang kaum laki-laki penduduk 'Arafah. Ini berdasarkan prinsip madzhab Syafi'i yang mensyaratkan jumlah tersebut dalam jama'ah shalat Jum'at.

3. Abu Hanifah berpendapat: Jika *amirul hajj* bukan orang yang diperbolehkan untuk meng-*qashar* shalat di Mina dan 'Arafah, maka dia tetap harus mengimami jamaah untuk shalat Jum'at. Itu dilakukan jika wukuf bertepatan dengan hari Jum'at.

4. Sedangkan Ahmad berkata: Shalat Jum'at harus dilakukan jika gubernur kota Makkah mengumpulkan warganya untuk mendirikannya. Ini yang menjadi pendapat Abu Tsaur.

3. Syarat-syarat wukuf di 'Arafah

Tentang syarat-syarat wukuf di 'Arafah, hendaknya dilakukan setelah mendirikan shalat (Zhuhur dan Ashar yang di-*jama' taqdim*). Alasannya, karena para ulama tidak berbeda pendapat untuk menyatakan bahwa, "Rasulullah SAW setelah mendirikan shalat Zhuhur dan Ashar di 'Arafah, beliau mendaki dan berwukuf di bukit 'Arafah (Jabal Rahmah)

seraya berdoa kepada Allah SWT, lalu diikuti oleh semua kaum muslimin yang turut menunaikan ibadah haji bersama beliau. Mereka wukuf hingga matahari terbenam. Ketika matahari telah benar-benar tenggelam dan nampak jelas bagi mereka dia telah terbenam di ufuk barat, beliau pun beranjak pergi menuju Muzdalifah."[794]

Tidak ada beda pendapat di kalangan ulama bahwa itu termasuk dalam sunah wukuf di 'Arafah.

Para ulama bersepakat bahwa orang yang wukuf di 'Arafah sebelum matahari tergelincir ke barat kemudian dia bergegas pergi sebelum tergelincirnya matahari, maka wukufnya tidak sah. Dan jika dia tidak kembali berwukuf lalu matahari tergelincir, atau berwukuf pada malam hari selama belum terbit fajar, berarti hajinya telah batal.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Ma'mar Ad-Daili, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

الْحَجُّ عَرَفَاتٌ، فَمَنْ أَدْرَكَ عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ الْفَجْرُ فَقَدْ أَدْرَكَ.

"Haji itu adalah (wukuf di) 'Arafah, barangsiapa yang sampai 'Arafah sebelum terbit fajar berarti dia telah menunaikan (wukufnya)."[795]

Abdullah bin Ma'mar menyendiri dalam meriwayatkan hadits ini. Hanya konteksnya telah menjadi *ijma'* ulama.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang wukuf di 'Arafah setelah matahari tergelincir namun beranjak pergi sebelum matahari tenggelam.

1. Malik berpendapat: Dia wajib menunaikan haji kembali pada tahun selanjutnya, kecuali dia kembali (ke 'Arafah) sebelum terbit fajar. Namun jika dia bergegas pergi sebelum imam (pergi) tetapi dilakukan setelah matahari tenggelam di ufuk barat, wukufnya dianggap sah.

Kesimpulan Malik: Syarat sahnya wukuf di 'Arafah adalah seseorang wukuf pada malam hari.

2. Sedangkan jumhur berpendapat: Barangsiapa yang wukuf di 'Arafah setelah matahari tergelincir berarti hajinya telah sempurna, meskipun dia beranjak pergi sebelum matahari tenggelam. Hanya saja

---

[794] Telah disebutkan dalam hadits dari Jabir RA.

[795] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

jumhur berbeda pendapat tentang kewajiban membayar denda karena tindakan ini.

Dasar pegangan jumhur ulama adalah hadits Urwah bin Mudharris RA, dan hadits ini telah disepakati ke-*shahih*-annya. Dia berkata: Aku menghampiri Rasulullah SAW di Jam'i, dan aku berkata kepada beliau, "Apakah aku telah menyempurnakan ibadah haji?" Beliau bersabda,

مَنْ صَلَّى هَذِهِ الصَّلاَةَ مَعَنَا، وَوَقَفَ هَذَا الْمَوْقِفَ حَتَّى نَفِيْضَ، أَوْ أَفَاضَ قَبْلَ ذَلِكَ مِنْ عَرَفَاتٍ لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ، وَقَضَى تَفَثَهُ.

"Barangsiapa yang mendirikan shalat bersama kami di sini dan wukuf di tempat ini ('Arafah) hingga kami beranjak pergi, atau dia bergegas pergi sebelum itu dari 'Arafah (baik malam hari ataupun siangnya), maka hajinya telah sempurna dan dia telah menunaikan kewajibannya."[796]

Para ulama bersepakat bahwa yang dimaksud dengan sabda beliau, *"...atau siang harinya"* adalah setelah matahari tergelincir. Mereka yang mensyaratkan wukuf harus sampai malam ber-*hujjah* dengan wukufnya Nabi SAW di 'Arafah hingga matahari terbenam. Tetapi jumhur ulama menilai bahwa wukufnya beliau SAW di 'Arafah hingga matahari terbenam yang dijelaskan dalam hadits 'Urwah bin Mudharris, termasuk *afdhaliyah* (keutamaan). Karena beliau memberi pilihan dalam masalah ini.

Diriwayatkan dari Nabi SAW dari beberapa jalur periwayatan, bahwa beliau bersabda,

عَرَفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ، وَارْتَفِعُوْا عَنْ بَطْنِ عُرَنَةَ، وَالْمُزْدَلِفَةُ مَوْقِفٌ كُلُّهَا إِلاَّ بَطْنَ مُحَسِّرٍ، وَمِنَى كُلُّهَا مَنْحَرٌ، وَفِجَاجُ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وَمَبِيْتٌ.

"Seluruh wilayah 'Arafah adalah tempat wukuf, naiklah kalian dari lembah 'Uranah. Dan seluruh wilayah Muzdalifah adalah tempat wukuf kecuali Bathn Muhassir, dan seluruh wilayah Mina adalah tempat

---

[796] *Shahih.* HR. Abu Daud (1950), At-Tirmidzi (891), An-Nasa'i (5/263 dan 5/264), Ahmad (4/15, 261 dan 262), Ad-Darimi (2/83), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2820 dan 2821), dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (5/116), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

penyembelihan hewan kurban. Dan seluruh penjuru kota Makkah juga tempat penyembelihan hewan kurban serta tempat bermalam."[797]

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang wukuf di 'Uranah –salah satu wilayah 'Arafah-.

1. Ada yang berpendapat bahwa hajinya sempurna tetapi dia wajib membayar denda. Ini adalah pendapat Malik.

2. Syafi'i berpendapat bahwa hajinya tidak sah.

Dasar pegangan ulama yang membatalkannya karena adanya larangan tentang hal tersebut dalam hadits. Sedangkan ulama yang tidak membatalkannya berpegang kepada hukum asal bahwa wukuf di seluruh wilayah 'Arafah sah, kecuali adanya dalil yang kemudian membatalkannya. Mereka berpendapat: Hadits ini tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* dan dia keluar dari hukum asal.

Inilah pembahasan tentang sunah-sunah seputar hari 'Arafah.

Sedangkan amalan ibadah haji berikutnya setelah wukuf di 'Arafah adalah berangkat menuju Muzdalifah setelah terbenamnya matahari di ufuk barat, dan apa saja yang harus dikerjakan di Muzdalifah.

E. Amalan-Amalan Haji di Muzdalifah

Pembahasan di sini terfokus pada hukum, tata cara dan waktu pelaksanaannya.

1. Hukum bermalam di Muzdalifah

Amalan ini termasuk dalam rukun haji. Hukum asalnya berdasarkan firman Allah SWT,

فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ

[797] *Shahih.* telah disebutkan dalam hadits dari Jabir RA, diriwayatkan pula dari Ali bin Abu Thalib RA oleh Abu Daud (1935) dan At-Tirmidzi (885).

"Maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafah, berzikirlah kepada Allah di Mas'aril Haram dan berzikirlah dengan menyebut Allah sebagimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu." (Qs. Al Baqarah [2]: 198)

2. Tata cara bermalam di Muzdalifah

Para ulama sepakat bahwa orang yang bermalam di Muzdalifah pada malam hari penyembelihan hewan kurban (malam tanggal 10 Dzulhijjah), hendaknya men-*jama'* shalat Maghrib dan Isya` berjamaah, kemudian berdiri di bukit Masy'aril Haram setelah shalat Subuh hingga nampak mega kekuning-kuningan. Itu semua dilakukan sesudah wukuf di 'Arafah, dan hajinya pun sempurna. Karena begitulah tata cara haji yang dilakukan Rasulullah SAW.

3. Waktu bermalam di Muzdalifah

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang berdiam di Muzdalifah setelah shalat Subuh dan menetap di sana, apakah termasuk sunah-sunah haji ataukah wajib.

1. Al Auza'i dan segolongan tabi'in berpendapat: Amalan ini termasuk wajib haji. Orang yang meninggalkannya maka harus menunaikan haji kembali di tahun mendatang dan membawa hewan kurban.

2. Sedangkan para fuqaha mengatakan amalan tersebut bukan termasuk wajib haji, maka orang yang tidak berdiam di Muzdalifah dan menginap di sana, hanya wajib membayar denda.

3. Syafi'i berpendapat bahwa jika seseorang beranjak pergi meninggalkan Muzdalifah di pertengahan pertama malam dan tidak mendirikan shalat di sana, dia wajib membayar denda.

Dasar pegangan jumhur ulama adalah hadits *shahih* dari Rasulullah SAW, "Bahwa beliau mendahulukan orang-orang yang lemah dari keluarganya (untuk bergegas meninggalkan Muzdalifah) pada malam hari. Sedangkan mereka tidak ikut shalat Subuh bersama beliau."[798]

---

[798] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1678), Muslim (1393), An-Nasa`i (3033 dan 5/261), Ibnu Majah (3026), serta Ahmad (1/221).

Sedangkan dasar pegangan madzhab pertama adalah sabda Rasulullah SAW pada hadits dari 'Urwah bin Mudharris, hadits ini telah disepakati ke-*shahih*-annya,

مَنْ أَدْرَكَ مَعَنَا هَذِهِ الصَّلاَةَ بِجَمْعٍ وَكَانَ قَدْ أَتَى قَبْلَ ذَلِكَ عَرَفَاتٍ لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَقَضَى تَفَثَهُ.

"Barangsiapa mendirikan shalat Subuh bersama kami di Jam'i. Sedangkan dia telah bertolak dari 'Arafah pada malam hari atau siang harinya, sungguh hajinya telah sempurna, dan dia telah menunaikan kewajibannya."[799]

Dan firman Allah SWT,

فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ

"*Maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafah, berzikirlah kepada Allah di Mas'aril Haram dan berzikirlah dengan menyebut Allah sebagimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 198)

Diantara *hujjah* kelompok pertama adalah *ijma'* kaum muslimin yang tidak mengambil semua yang tercantum dalam hadits ini. Karena mayoritas kaum muslimin berpendapat bahwa orang yang menginap di Muzdalifah pada malam hari lalu beranjak pergi sebelum Subuh maka hajinya dianggap telah sempurna. Begitu pula orang yang menginap di sana lalu tertinggal shalat Subuhnya.

Mereka juga bersepakat bahwa orang yang bermalam di Muzdalifah dan tidak berzikir kepada Allah, hajinya dianggap sempurna. Hal ini menguatkan *hujjah* mereka disamping *zhahir* ayat di atas.

Muzdalifah dan Jam'i adalah dua nama yang sama untuk daerah ini. Dan sunah haji yang dapat dikerjakan jama'ah haji di sana adalah bermalam, men-*jama'* shalat Maghrib dan Isya` di waktu Isya` (*jama' ta`khir*) dan mengerjakan shalat Subuh pada pagi harinya.

---

799 *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

F. Melontar Jumrah

Tentang amalan haji selanjutnya setelah bermalam di Muzdalifah adalah melontar jumrah. Dalam masalah ini kaum muslimin sepakat bahwa Nabi SAW berdiri di *Masy'aril Haram* (Muzdalifah) setelah menunaikan shalat Subuh. Kemudian beliau bergegas pergi sebelum menuju Mina sebelum matahari terbit. Dan pada hari (hari penyembelihan hewan kurban tanggal 10 Dzulhijjah) beliau melontar jumrah 'Aqabah setelah matahari terbit di ufuk timur.

Kaum muslimin juga bersepakat bahwa orang yang melontar jumrah 'Aqabah pada hari dan waktu tersebut (yaitu setelah matahari terbit hingga sebelum tergelincir ke arah barat) berarti dia telah melontar pada waktu yang tepat. Mereka pun bersepakat bahwa Rasulullah SAW pada hari tersebut tidak melontar jumrah lainnya (hanya melontar jumrah 'Aqabah).

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang melontar jumrah 'Aqabah sebelum terbitnya fajar.

1. Malik menilai: Tidak sampai berita kepada kami bahwa Rasulullah SAW memberi *rukhshah* (keringan) kepada seorang pun untuk melontar jumrah 'Aqabah sebelum terbit fajar. Jadi, hal itu tidak boleh dilakukan. Apabila dia melontarnya sebelum terbit fajar maka dia wajib mengulangi kembali lontarannya.

Inilah pendapat Abu Hanifah, Sufyan dan Ahmad.

2. Syafi'i berpendapat: Tidak mengapa dia melakukannya. Meski Syafi'i menganjurkan agar melontar setelah terbit fajar.

Hujjah mereka yang tidak membolehkannya adalah perbuatan Nabi SAW disamping sabda beliau,

خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ.

"Ambillah dariku cara ibadah haji kalian."[800]

Dan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, "Bahwa Rasulullah SAW mendahulukan orang-orang lemah dari keluarga beliau seraya bersabda,

---

[800] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

لاَ تَرْمُوا الْجَمْرَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.

"Janganlah kalian melontar jumrah sampai matahari terbit."[801]

Sedangkan dasar pegangan kalangan ulama yang membolehkan melontar jumrah sebelum fajar adalah hadits Ummu Salamah RA yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan perawi lainnya. Yaitu, "Bahwa 'Aisyah RA berkata, 'Rasulullah SAW menjemput Ummu Salamah pada hari penyembelihan hewan kurban, lalu dia melontar jumrah sebelum fajar. Setelah itu dia berlalu dan mengerjakan thawaf Ifadhah. Hari itu adalah giliran beliau SAW untuk bersamanya."

Dan hadits dari Asma` RA, "Dia melontar jumrah pada malam hari, seraya berkata, 'Sesungguhnya kami melakukan ini di zaman Rasulullah SAW'."[802]

Para ulama telah bersepakat bahwa waktu yang dianjurkan untuk melontar jumrah 'Aqabah adalah setelah matahari terbit sampai tergelincirnya matahari. Dan jika seseorang maka lontarannya sebelum matahari terbenam, maka lontarannya dianggap sah dan dia tidak menanggung apapun. Malik menganjurkannya untuk menyembelih hewan kurban.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang melontar jumrah 'Aqabah saat matahari telah terbenam dan telah masuk ke malam hari atau hari berikutnya.

1. Malik berpendapat: Dia wajib membayar denda.

2. Abu Hanifah menilai: Jika dia melontarnya pada malam hari, dia tidak terkena kewajiban apapun. Namun jika dia mengakhirkannya hingga esok hari, maka dia wajib membayar denda.

3. Sedangkan Abu Yusuf, Muhammad dan Syafi'i berpendapat: Jika dia mengakhirkannya hingga malam hari atau hari berikutnya, dia tidak terkena kewajiban apapun.

Hujjah mereka (madzhab ketiga) adalah sebuah hadits, "Bahwa Rasulullah SAW memberikan *rukhshah* (keringanan) kepada para

---

801 *Shahih.* HR. Abu Daud (1941), At-Tirmidzi (893), An-Nasa`i (5/272), Ahmad (1/212, 221, 326 dan 344), Ath-Thabrani (11/158 dan 11354), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

802 *Shahih.* HR. Abu Daud (1943), dan Al Baihaqi (5/133), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

penggembala unta untuk melakukan hal tersebut."[803] (Maksudnya, beliau memberi mereka *rukhshah* untuk melontar pada malam hari.)

Dan dalam hadits Ibnu Abbas RA disebutkan sebuah redaksi, "Ada seseorang yang bertanya kepada Rasulullah SAW, 'Wahai Rasulullah, aku telah melontar jumrah pada malam hari.' Beliau bersabda kepadanya,

لاَ حَرَجَ.

"*Tidak mengapa (kamu melakukannya).*"[804]

Dasar pegangan Malik adalah bahwa waktu tersebut (mulai terbit matahari hingga tergelincirnya) adalah waktu yang telah disepakati bersama tentang masa Rasulullah SAW melontar jumrah. Itulah sunahnya, maka barangsiapa menyelisihi satu sunah dari sunah-sunah haji, maka dia wajib membayar denda. Seperti yang diriwayatkannya dari Ibnu Abbas RA. Dan pendapat inilah yang diambil oleh jumhur ulama.

Malik menilai: adapun makna *rukhshah* yang diberikan kepada para penggembala unta adalah terjadi setelah hari penyembelihan hewan kurban (tanggal 11) mereka melontar jumrah 'Aqabah, kemudian pada hari ketiga (tanggal 12) -hari pertama kepulangan- Rasulullah SAW memberi *rukhshah* kepada mereka untuk melontar semua jumrah yang ada pada hari itu dan untuk hari sesudahnya. Jika mereka telah pulang ke negerinya berarti mereka telah menyelesaikan semua prosesi ibadah haji. Namun, jika mereka masih bermalam hingga keesokan harinya, maka mereka diwajibkan untuk melontar jumrah berikutnya setelah semua jamaah haji melontar jumrah. Setelah itu barulah mereka diperbolehkan untuk pulang ke negerinya.

Sedangkan menurut jumhur ulama, makna *rukhshah* yang diberikan kepada mereka adalah kebolehan untuk menggabungkan (amalan-amalan haji) dua hari dalam satu hari. Hanya saja yang dimaksud oleh Malik adalah kebolehan untuk menggabungkan amalan-amalan wajib haji saja. Seperti ketika seseorang menggabungkan di hari ketiga (tanggal 12)

---

[803] *Dha'if.* HR. Al Baihaqi (5/151) dari 'Atha' secara *mursal* dengan redaksi, "Sesungguhnya Rasulullah SAW memberi *rukhshah* kepada para penggembala unta untuk melontar semua jumrah pada malam hari."

[804] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1723), Abu Daud (1983), An-Nasa'i (5/272), Ibnu Majah (3050), dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2950) serta Al Baihaqi (5/142).

semua lontaran jumrah hari kedua (tanggal 11) dan hari ketiga (tanggal 12). Karena menurut Malik, sesuatu tidak bisa di *qadha`* (diganti) kecuali yang wajib.

Sedangkan mayoritas ulama telah memberi *rukhshah* untuk menggabungkan dua hari dalam satu hari, baik hari yang digabungkan itu lebih dahulu ataupun yang belakangan, mereka tidak menyamakannya dengan prinsip *qadha`*. Karena telah *tsabit* disebutkan dalam sebuah hadits, "Bahwa Rasulullah SAW melontar jumrah ketika beliau menunaikan ibadah haji pada hari penyembelihan hewan kurban (tanggal 10). Setelah itu beliau langsung menyembelih hewan kurbannya, kemudian mencukur rambut kepalanya dan mengerjakan thawaf Ifadhah."[805]

Para ulama sepakat bahwa ini semua termasuk dalam sunah-sunah haji.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang mendahulukan amalan haji yang diakhirkan oleh Rasulullah SAW atau sebaliknya.

1. Malik berpendapat: Barangsiapa yang menduhulukan mencukur rambut kepalanya sebelum melontar jumrah 'Aqabah, maka dia terkena kewajiban untuk membayar *fidyah*.

2. Sedangkan Syafi'i, Ahmad, Daud Azh-Zhahiri dan Abu Tsaur berpendapat: Dia tidak terkena kewajiban apapun. Dasar pegangan mereka adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abdullah bin Umar RA, dia berkata, "Ketika Rasulullah SAW berada di Mina, orang-orang bertanya kepada beliau, lalu seorang lelaki datang lantas bertanya, 'Wahai Rasulullah, aku lupa dan aku telah mencukur rambut kepalaku sebelum menyembelih hewan kurban.' Maka beliau bersabda kepadanya,

انْحَرْ وَلَا حَرَجَ.

'Sembelihlah hewan kurban, dan tidak ada kesempitan (bagimu).'

---

805 Penulis menunjuk kepada hadits panjang dari Jabir RA dan telah disebutkan pada pembahasan yang lalu tentang hajinya Nabi SAW. *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Kemudian ada lagi yang datang seraya berkata, 'Wahai Rasulullah, aku lupa dan aku telah menyembelih hewan kurbanku sebelum melontar jumrah.' Beliau bersabda kepadanya,

ارْمِ وَلَا حَرَجَ.

'Melontarlah, dan tidak ada kesempitan (begimu) '."

(Ibnu Umar RA) berkata: Maka tidaklah Rasulullah SAW ketika itu ditanya tentang sesuatu yang didahulukan ataupun yang diakhirkan kecuali beliau bersabda,

افْعَلْ وَلَا حَرَجَ.

"Kerjakanlah, tidak ada kesempitan (bagimu)."[806]

Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dari Nabi SAW.

Sedangkan dasar pegangan Malik adalah bahwa Rasulullah SAW memberi hukuman orang yang mencukur rambut kepalanya sebelum tiba waktunya karena alasan syar'i dengan kewajiban membayar *fidyah.*

Lalu bagaimana jika hal itu terjadi tanpa adanya alasan syar'i? Juga, hadits di atas tidak menyebutkan kebolehan mencukur rambut kepala sebelum melontar jumrah?

1. Malik menilai bahwa orang yang mencukur rambut kepalanya sebelum menyembelih hewan kurban tidak terkena kewajiban apapun. Begitu pula orang yang menyembelih hewan kurban sebelum melontar jumrah.

2. Abu Hanifah berpendapat: Jika seseorang mencukur rambut kepalanya sebelum menyembelih hewan kurban atau sebelum melontar jumrah, maka wajib membayar denda. Jika dia menunaikan haji Qiran, berarti dia terkena dua kali denda.

3. Sedangkan menurut Zafar, orang itu terkena tiga kali denda: satu denda untuk haji Qirannya dan dua denda untuk mencukur rambut kepalanya sebelum menyembelih hewan kurban serta sebelum melontar jumrah.

---

[806] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (83, 1736, 1737 dan 1738), Muslim (1306), Abu Daud (2014), At-Tirmidzi (916), Ibnu Majah (3051), Ahmad (2/155, 160, 192, 202, 210 dan 217), serta Al Humaidi (580).

Para ulama sepakat bahwa orang yang menyembelih sebelum melontar jumrah tidak terkena kewajiban apapun. Karena kebolehan melakukan hal tersebut berdasarkan *nash*, kecuali apa yang telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Barangsiapa mendahulukan satu amalan haji atau mengakhirkannya, hendaknya dia menyembelih seekor hewan kurban. Dan orang yang mendahulukan thawaf Ifadhah sebelum melontar jumrah dan mencukur rambut kepalanya, dia wajib mengulang thawafnya."

4. Al Auza'i berpendapat: Jika dia telah melakukan thawaf Ifadhah sebelum melontar jumrah 'Aqabah lalu dia menggauli istrinya, maka wajib baginya untuk menyembelih seekor hewan kurban.

Para ulama sepakat bahwa batu kerikil yang dipergunakan untuk melontar jumrah adalah tujuh puluh buah (untuk semua jumrah). Diantaranya tujuh buah untuk jumrah 'Aqabah pada hari penyembelihan hewan kurban (tanggal 10).

Seorang jama'ah haji dapat melontar jumrah dari arah yang mudah baginya di 'Aqabah, boleh dari arah bawah, atas, atau bagian tengahnya. Semua itu dipermudah.

Sedangkan posisi yang dianjurkan adalah dari bagian tengah lembah. Karena terdapat sebuah hadits dari Ibnu Mas'ud RA yang menyebutkan, "Bahwa dia mengambil posisi di bagian tengah lembah (untuk melontar jumrah 'Aqabah) lalu berkata, 'Di tempat inilah. Demi Dzat yang tidak ada sesembahan selain-Nya, aku melihat orang yang turun kepadanya surat Al Baqarah (Rasulullah SAW melontar'."[807]

Para ulama juga sepakat bahwa orang yang melontar jumrah namun tidak mengenai (tiang sasaran) 'Aqabah, maka dia wajib mengulangi lemparannya.

Setiap jamaah haji hendaknnya melontar tiga kali jumrah pada tiap hari Tasyrik (tanggal 11, 12 dan 13) dengan dua puluh satu batu kerikil. Berarti, masing-masing jumrah dilontarkan dengan tujuh kerikil.

Dan boleh baginya untuk melontar jumrah dua hari saja, lalu pulang ke negerinya pada hari ke tiga (tanggal 13). Ini berdasarkan firman Allah SWT,

---

[807] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1750), Muslim (1296), Abu Daud (1974), An-Nasa`i (5/274), At-Tirmidzi (901) dan Ahmad (1/415).

فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ

"*Barangsiapa yang ingin segera (meninggalkan Mina) sesudah dua hari, maka tiada dosa baginya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 203)

Menurut para ulama, kadar ukuran batu kerikil yang dipergunakan untuk melontar jumrah sebesar batu kerikil untuk ketepel. Berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari Jabir dan Ibnu Abbas RA serta perawi lainnya, "Bahwa Nabi SAW melontar seluruh jumrah dengan menggunakan batu kerikil sebesar batu ketepel."[808]

Para ulama menilai bahwa yang termasuk sunah dalam melontar jumrah pada hari-hari Tasyrik adalah hendaknya seseorang berdiri sejenak dan berdoa kepada Allah SWT setelah melontar jumrah pertama. Begitu pula pada jumrah kedua dia dianjurkan untuk memperpanjang berdirinya. Namun saat jumrah ketiga dia tidak dianjurkan untuk berdiri di sana. Karena perbuatan tersebut diriwayatkan dari Rasulullah SAW, "Bahwa beliau SAW mengerjakan amalan tersebut."[809]

Para ulama juga menilai bahwa mengucapkan takbir pada setiap lemparan jumrah adalah bagus. Karena Nabi SAW juga diriwayatkan melakukannya.[810]

Para ulama telah bersepakat mengenai waktu yang sunah untuk melontar ketiga jumrah pada hari-hari Tasyrik adalah setelah matahari tergelincir. Mereka berbeda pendapat jika seseorang melontar jumrah sebelum matahari tergelincir pada hari-hari Tasyrik tersebut.

---

808 *Shahih.* HR. Muslim (1282), An-Nasa'i (5/269), dan Ahmad (1/210 dan 213), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (28843, 2860 dan 2873), Ath-Thabrani (18/687, 688, 690 dan 691), serta Al Baihaqi (5/127) dari hadits Ibnu Abbas RA. Sedangkan hadits dari Jabir RA diriwayatkan oleh Muslim (1299), Abu Daud (1944), At-Tirmidzi (897), An-Nasa'i (5/257), Ibnu Majah (3023), serta Ahmad (3/313, 319, 332, 337, 356, 371 dan 391).

809 *Shahih.* HR. Al Bukhari (1751, 1752 dan 1753), An-Nasa'i (5/276), dan Ibnu Majah (3032), Ad-Darimi (2/63), Ad-Daruquthni (2/275), dan dinilai *shahih* oleh Al Hakim (1/478), serta disepakati oleh Adz-Dzahabi. Seluruhnya dari hadits Abdullah bin Umar RA.

810 Seperti disebutkan dalam hadits dari Abdullah bin Umar RA dengan redaksi: Bahwa Nabi SAW melontar jumrah pertama dengan tujuh batu kerikil, seraya bertakbir pada setiap lemparan."

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang melontarnya sebelum matahari tergelincir, maka dia harus mengulangi kembali lontarannya setelah itu.

2. Diriwayatkan dari Abu Ja'far Muhammad bin Ali, dia berkata, "Waktu melontar jumrah dimulai dari waktu terbit hingga terbenamnya matahari."

Para ulama sepakat bahwa orang yang belum melontar jumrah pada hari-hari Tasyrik hingga matahari terbenam di akhir hari Tasyrik, maka dia tidak boleh kembali melontarnya (karena telah lewat masa yang ditentukan).

Namun mereka berbeda pendapat tentang kewajiban membayar kafarat (karena tidak melontar jumrah).

1. Malik berpendapat: Orang yang tidak melontar seluruh jumrah, atau sebagiannya atau salah satunya, maka dia wajib membayar denda.

2. Abu Hanifah berpendapat: Jika meninggalkan semuanya, maka dia wajib membayar denda. Namun jika meninggalkan satu atau lebih jumrah, maka untuk setiap satu jumrah dia wajib memberi makan satu orang miskin dengan satu *sha'* gandum hingga mencapai kadar satu denda karena meninggalkan semua jumrah, kecuali bagi jumrah 'Aqabah. Barangsiapa meninggalkannya, maka dia wajib membayar denda.

3. Sedangkan Syafi'i berpendapat: Untuk setiap satu batu kerikil kafaratnya adalah satu *mud* bahan makanan, dua batu kerikil kafaratnya dua *mud* bahan makanan, dan untuk setiap tiga batu kerikil kafaratnya adalah satu denda yang sempurna.

4. Ats-Tsauri berpendapat seperti perkataan Syafi'i, hanya saja dia berpendapat: Untuk batu kerikil yang keempat dia wajib membayar denda.

5. Segolongan ulama dari kalangan tabi'in memberi *rukhshah* untuk satu batu kerikil yang ditinggalkan. Mereka tidak mewajibkan apa-apa. *Hujjah* mereka adalah hadits Sa'ad bin Abu Waqqash, dia berkata, "Kami pernah keluar bersama Nabi SAW saat beliau menunaikan haji, sebagian kami berkata, 'Aku melontar dengan tujuh buah batu kerikil.' Sebagian

lagi berkata, 'Aku melontar dengan enam buah batu kerikil.' Dan tidak ada sebagian kami mencela lainnya."[811]

6. Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat: Dia tidak terkena kewajiban apapun.

Jumhur ulama berpendapat bahwa jumrah 'Aqabah bukan termasuk rukun ibadah haji. Sedangkan Abdul Malik (salah seorang pengikut Malik) berpendapat: Jumrah 'Aqabah termasuk rukun haji.

Inilah pembahasan tentang amalan-amalan ibadah haji, dimulai dari ihram hingga ber-*tahallul.*

Tahallul ada dua macam: *Tahallul akbar* yaitu dengan thawaf Ifadhah, dan *tahallul* kecil yaitu dengan melontar jumrah 'Aqabah. Kami akan membahas dalam masalah ini beberapa beda pendapat ulama.

Bab III

Beberapa Aspek Hukum Perbuatan

Pembahasan ini mencakup hukum beberapa kondisi yang mungkin terjadi. Dalam masalah ini terkadang tidak disinggung beda pendapat ulama seperti yang terpapar dalam pembahasan tentang amalan-amalan haji. Yang paling penting adalah tentang keadaan orang yang terhalang menunaikan ibadah haji karena terserang penyakit atau dikepung musuh, atau lewatnya masa untuk mengerjakan suatu amalan padahal amalan tersebut merupakan syarat sahnya haji, atau ibadah hajinya rusak karena mengerjakan beberapa larangan yang dapat merusak hajinya, ataupun disebabkan karena perbuatan lainnya.

Kami mulai pembahasan ini dengan sebuah kondisi yang disebutkan dalam *nash* syar'i, yaitu hukum *muhshir* (orang terhalang karena dikepung musuh), hukum orang yang membunuh binatang buruan, hukum orang yang mencukur rambut kepala sebelum waktunya, hukum membuang kotoran sebelum waktu ber-*tahallul.* Juga akan dibahas secara singkat tentang hukum orang yang mengerjakan haji Tamattu' dan Qiran, lantaran adanya kewajiban menyembelih hewan kurban saat mendapatkan *rukhshah* (keringanan).

---

[811] *Shahih.* HR. An-Nasa`i (5/275), Al Baihaqi (2/440), dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa`i.*

A. *Ihshar* (Terkepung Musuh)

Tentang *ihshar*, dalilnya adalah firman Allah SWT,

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا
رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ
فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا
اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit) maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada diantaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya lalu dia bercukur maka wajiblah atasnya membayar fidyah, yaitu berpuasa, atau bersedekah atau berkurban. Apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji di dalam bulan haji wajiblah dia menyembelih hewan kurban yang mudah didapat." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Para ulama berbeda pendapat tentang ayat ini dengan beragam penafsiran, dan inilah yang menjadi pangkal sebab beda pendapat mereka tentang hukum orang yang terhalang mengerjakan haji karena serangan penyakit atau kepungan musuh.

Beda pendapat pertama antar para ulama tentang ayat ini adalah apakah yang dimaksud dengan orang yang terhalang disebabkan oleh penyakit ataukah karena kepungan musuh.

1. Sekelompok ulama berpendapat: Yang dimaksud dengan orang yang terhalang adalah yang disebabkan kepungan musuh.

2. Sedangkan sekelompok ulama lainnya berpendapat: Justru yang terhalang dalam ayat ini adalah karena terserang penyakit.

Ulama yang mengatakan bahwa maksud orang yang terhalang menunaikan ibadah haji adalah yang terkepung musuh, mereka ber-*hujjah* dengan firman Allah SWT,

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ

"Jika ada diantaramu yang sakit atau ada gangguan dikepalanya (lalu dia bercukur)." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Kalangan ulama tersebut mengatakan: Apabila yang dimaksudkan adalah terhalang karena penyakit, berarti penyebutan kalimat penyakit setelahnya tidak memiliki manfaat (hanya sekedar pengulangan).

Mereka juga ber-*hujjah* dengan firman Allah SWT,

فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ

"Apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji)." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Ayat ini adalah *hujjah* yang sangat jelas.

Para ulama mengatakan bahwa maksud "orang yang terhalang" adalah orang yang terserang penyakit, berdalih bahwa kata *"muhshir"* berasal dari *"ahshara-yuhshiru"*. Tidak dikatakan *"ahshara fii al 'aduww"* (terhalang oleh musuh) tetapi dikatakan *"hasharahu al 'aduww"* (musuh mengepungnya). Sedangkan dikatakan *"ahsharahu al maradh"* (penyakit menghalanginya) yang oleh ulama dianggap adanya penyebutan penyakit setelahnya.

Karena, pada dasarnya ada dua macam penyakit: penyakit yang menghalangi dan penyakit yang tidak menghalangi untuk mengerjakan ritual haji. Sehingga makna ayat, *"Maka apabila kamu telah merasa aman,"* adalah sembuh dari penyakit.

Sedangkan madzhab pertama justru berkata sebaliknya bahwa *wazn* (bentuk dasar) kata *"af'ala"* dan *"fa'ala"* dalam satu aspek memiliki dua pengertian. Adapun kata *"fa'ala"* berarti: seseorang mengerjakan sendiri perbuatannya. Sedangkan kata *"af'ala"* berarti: orang itu menjadi obyek penderita dari suatu perbuatan yang menimpanya. Maka, jika dikatakan *"qatalahu"*, berarti: jika seseorang yang melakukan pembunuhan, dan

"*aqtalahu*" berarti: jika seseorang disodorkan untuk melakukan pembunuhan.

Jika demikian, kata "*ahshara*" memang dipergunakan untuk keadaan saat seseorang terkepung oleh musuh. Sedangkan kata "*hashara*" dipergunakan untuk menjelaskan kondisi seseorang yang terhalang oleh penyakit. Karena musuhlah yang membuatnya terkepung.

Sedangkan tentang penyakit yang menjadi halangan, para ulama berpendapat bahwa rasa aman tidak mutlak disyaratkan kecuali jika rasa takut dari musuh sudah hilang. Ini ditujukan jika "penyakit" dianggap sebagai kata kiasan. Padahal kata tersebut sesungguhnya tidak dapat dijadikan sebagai kiasan, kecuali jika ada sesuatu yang mewajibkan keluar dari hakikat (realitas sesungguhnya).

Begitu pula dengan penyebutan hukum orang yang sakit setelah orang yang terhalang menunaikan ibadah haji. Berarti sangat jelas di sini bahwa *muhshir* bukanlah *maridh.* Ini adalah pendapat Syafi'i. Sedangkan pendapat kedua dipegang oleh madzhab Maliki dan Hanafi.

Sekelompok ulama berpendapat: Yang dimaksud dengan *muhshir* adalah orang yang terhalang untuk menunaikan ibadah haji disebabkan berbagai aral, baik karena sebab penyakit, atau kepungan musuh, atau keliru dalam menghitung hari dan sebagiannya.

Menurut jumhur ulama, *muhshir* (orang yang terhalang untuk menunaikan ibadah haji) terbagi menjadi dua: terhalang oleh penyakit, dan terhalang oleh musuh.

1. Adapun orang yang terhalang oleh musuh, jumhur ulama bersepakat bahwa dia harus ber-*tahallul* dari umrah atau hajinya kapan dan di mana pun dia mendapati halangan tersebut.

2. Sedangkan menurut Ats-Tsauri dan Al Hasan bin Shalih: Dia hanya boleh ber-*tahallul* jika telah memasuki hari penyembelihan hewan kurban (10 Dzulhijjah).

Kalangan ulama yang mengatakan keharusan untuk ber-*tahallul* kapan dan di mana pun tempat seseorang terhalang untuk menunaikan haji, berbeda pendapat tentang adanya kewajiban menyembelih hewan kurban dan tempat penyembelihannya, jika menyembelih kurban dianggap wajib. Juga tentang kewajiban untuk mengulangi umrah atau hajinya.

1. Malik berpendapat dia tidak wajib menyembelih hewan kurban. Namun jika telah membawa hewan kurban, maka kurban itu harus disembelih di lokasinya terhalang.

2. Syafi'i mengatakan wajib baginya untuk menyembelih hewan kurban. Ini juga pendapat Asyhab.

3. Abu Hanifah mensyaratkan untuk disembelih di tanah haram. Sedangkan Syafi'i mengatakan agar disembelih di lokasi dia terhalang.

Tentang kewajiban mengulangi kembali ibadahnya:

1. Malik menilai: Dia tidak berkewajiban mengulanginya

2. Sekelompok ulama berpendapat: Wajib baginya mengulangi kembali ibadahnya.

3. Sedangkan menurut Abu Hanifah: Jika dia berihram untuk menunaikan ibadah haji, maka wajib baginya mengulangi kembali haji dan umrahnya. Jika dia berihram untuk haji Qiran, maka dia wajib mengulangi haji dan dua umrahnya. Jika dia sekedar mengerjakan umrah, maka dia wajib mengurangi umrahnya saja.

Abu Hanifah dan Muhammad bin Hasan menilai bahwa hal itu tidak boleh diringankan. Sedangkan yang menjadi pilihan Abu Yusuf adalah bolehnya diringankan.

Dasar pegangan Malik yang tidak mewajibkan untuk mengulangi kembali adalah karena Rasulullah SAW dan para sahabatnya pernah ber-*tahallul* di Hudaibiyah, lalu mereka menyembelih hewan kurban (yang mereka bawa), juga mencukur kepala-kepala mereka dan menghalalkan semua hal, padahal mereka belum melakukan thawaf di Baitullah dan hewan kurban tersebut belum sampai ke Baitullah. Dan tidak pernah diketahui bahwa Rasulullah SAW memerintahkan salah seorang sahabat yang ikut bersama beliau untuk meng-*qadha`* suatu amalan ibadah atau mengulangi sesuatu.

Sedangkan ulama yang mewajibkan diulanginya ibadah tersebut berpegang kepada alasan bahwa Rasulullah SAW menunaikan umrah di tahun berikutnya setelah perjanjian Hudaibiyah sebagai *qadha`*

(pengganti) dari umrah yang tertunda.[812] Karena itulah umrah beliau tersebut dinamakan dengan umrah Qadha'.

Dan kalangan ulama ini sepakat bahwa orang yang terhalang menunaikan haji karena terserang penyakit atau sejenisnya, wajib baginya *qadha`*.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah apakah benar Rasulullah SAW meng-*qadha`* ataukah tidak, dan apakah *qadha`* dapat ditetapkan melalui *qiyas* ataukah tidak. Karena jumhur ulama berpendapat bahwa *qadha`* harus ditetapkan oleh dalil kedua selain dalil perintah untuk mengerjakan pada waktunya.

Sedangkan kalangan ulama yang mewajibkan untuk menyembelih hewan kurban, berdalih bahwa ayat tersebut berlaku bagi orang yang terhalang sebab kepungan musuh. Atau ayat tersebut bersifat umum.

Mengenai perintah menyembelih hewan kurban yang telah ditetapkan berdasarkan *nash*, mereka juga berdalil dengan perbuatan Nabi SAW dan para sahabat yang menyembelih hewan kurban mereka di Hudaibiyah ketika terhalang oleh musuh.

Kelompok kedua menjawab argumentasi tersebut dengan mengatakan bahwa hewan kurban yang disembelih itu bukanlah hewan yang diperuntukkan untuk ber-*tahallul*. Tetapi hewan kurban yang memang pada awalnya dibawa oleh mereka. Kelompok ini menilai bahwa berdasarkan prinsip hukum asalnya, tidaklah ada kewajiban untuk menyembelih hewan kurban kecuali dengan adanya dalil yang memerintahkannya.

Adapun perbedaan pendapat ulama tentang tempat penyembelihan hewan kurban bagi kalangan ulama yang mewajibkannya, pada dasarnya kembali kepada perselisihan pendapat mereka tentang tempat penyembelihan Rasulullah SAW di Hudaibiyah. Ibnu Ishak mengatakan bahwa beliau SAW menyembelihnya di tanah haram.

---

[812] Penulis mengisyaratkan kepada hadits Ibnu Umar RA, "Bahwa Rasulullah SAW keluar untuk menunaikan umrah, lalu kaum kafir Quraisy menghalangi beliau untuk mengunjungi Baitullah. Maka beliau menyembelih hewan kurban dan mencukur kepalanya di Hudaibiyah, serta mengadakan perjanjian damai dengan mereka untuk menunaikan umrah di tahun mendatang." (HR. Al Bukhari [2701], Ahmad [2/124 dan 141] serta Al Baihaqi [5/216]).

Ulama lain berpendapat: Beliau SAW menyembelihnya di tanah halal. Mereka ber-*hujjah* dengan firman Allah SWT,

هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ

"*Mereka orang-orang kafir yang menghalangi kamu dari memasuki Masjidil Haram dan menghalangi hewan kurban sampai ke tempat penyembelihannya.*" (Qs. Al Fath [48]: 25)

Hanya saja dalam madzhab Hanafi disebutkan bahwa orang yang terhalang menunaikan ibadah haji berkewajiban untuk mengulangi haji dan umrahnya kembali. Karena orang itu telah menggugurkan haji dan umrahnya, tanpa menyempurnakan keduanya.

Inilah pembahasan pendapat para ulama tentang hukum orang yang terhalang menunaikan ibadah haji atau umrah karena kepungan musuh.

Sedangkan orang yang terhalang disebabkan oleh serangan penyakit, para ulama berbeda pendapat:

1. Syafi'i dan ulama Hijaj berpendapat bahwa dia tidak boleh ber-*tahallul* kecuali setelah thawaf di Baitullah dan mengerjakan sa'i. Dia harus ber-*tahallul* setelah mengerjakan umrah.

Alasannya, jika hajinya telah tertinggal disebabkan lamanya penyakit yang menyerangnya, hajinya pun berubah menjadi umrah. Pendapat ini dinukil dari Ibnu Umar, 'Aisyah dan Ibnu Abbas RA.

2. Sedangkan ulama Irak berbeda pendapat dan menilai bahwa orang itu harus ber-*tahallul* di tempatnya terhalang, layaknya orang yang terkepung oleh musuh. (Artinya, dia membawa hewan ternaknya, lalu memperkirakan jatuhnya hari penyembelihan, kemudian dia ber-*tahallul* pada hari ketiga).

Ini adalah pendapat Ibnu Mas'ud RA. Berdalil dengan hadits dari Hajjaj bin 'Amru Al Anshari RA, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ، وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ أُخْرَى.

"Barangsiapa yang kakinya patah atau pincang sungguh dia boleh ber-tahallul, dan wajib baginya untuk menunaikan haji di waktu lainnya."[813]

Dan *ijma'* para ulama yang menyebutkan bahwa orang yang terhalang oleh dikepungan musuh tidak disyaratkan untuk ber-*tahallul* dengan melakukan thawaf di Baitullah.

3. Sedangkan jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang terhalang menunaikan haji karena terserang penyakit, maka dia wajib menyembelih hewan kurban.

4. Abu Tsaur dan Daud Azh-Zhahiri berpendapat: Dia tidak wajib menyembelih hewan kurban, berpegang kepada *zhahir* hukum orang tersebut dan ayat di atas yang berbicara tentang orang yang terhalang oleh kepungan musuh.

Para ulama telah bersepakat adanya kewajiban *qadha`*. Menurut Malik, setiap orang yang tertinggal menunaikan ibadah haji karena keliru menghitung hari, atau tidak melihat hilal bulan, atau sebab-sebab lainnya, maka hukumnya seperti hukum orang yang terhalang karena terserang penyakit.

1. Abu Hanifah berpendapat: Barangsiapa tertinggal menunaikan ibadah haji karena alasan tertentu selain penyakit, maka dia ber-*tahallul* dengan melakukan umrah. Dia tidak berkewajiban menyembelih hewan kurban, namun dia wajib mengulangi kembali hajinya tersebut (di tahun mendatang).

2. Menurut Malik, salah seorang penduduk Makkah yang terhalang untuk menunaikan ibadah haji karena penyakit, hukumnya sama dengan orang selain penduduk Makkah. Dia dapat ber-*tahallul* dengan mengerjakan umrah, dan wajib baginya untuk menyembelih hewan kurban dan wajib untuk mengulangi kembali hajinya di tahun mendatang.

3. Az-Zuhri berpendapat: Dia tetap harus mengerjakan umrah meski terserang kantuk berat.

---

[813] HR. Abu Daud (1271), At-Tirmidzi (940), An-Nasa`i (5/198) serta dalam *Al Kubra'* (3843 dan 3944), Ibnu Majah (3077 dan 3078), Ahmad (3/450), Ad-Daruquthni (2/277), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (2/249), dan Al Baihaqi (5/220), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

Prinsip dasar dalam pendapat madzhab Maliki adalah bahwa orang yang terhalang karena terserang penyakit tidaklah wajib menyembelih hewan kurban jika dia masih berihram hingga haji selanjutnya (haji *qadha`*). Namun jika dia telah ber-*tahallul* dengan mengerjakan umrah, maka wajib baginya menyembelih hewan kurban. Alasannya, dia telah mencukur kepalanya sebelum menyembelih hewan kurban pada haji *qadha`*.

Bagi kalangan ulama yang menafsirkan firman Allah SWT, "*Maka apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji),*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196) ditujukan kepada *muhashshar*, maka *zhahir* ayat tersebut akan mereka pahami mensyari'atkan adanya kewajiban untuk menyembelih dua ekor hewan kurban. Seekor karena *tahallul* yang dilakukannya sebelum waktu sembelih yang disyari'atkan saat menunaikan haji *qadha`*, dan seekor lagi karena dia mengerjakan umrah saat musim haji. Terlebih lagi jika dia ber-*tahallul* dari umrahnya pada bulan-bulan haji, maka wajib atasnya menyembelih tiga hewan kurban. Yaitu satu lagi hewan kurban untuk haji Tamattu'nya (yang termasuk ke dalam salah satu jenis-jenis ibadah haji).

Adapun Malik yang menafsirkan bahwa orang yang terhalang mengerjakan haji hanya wajib menyembelih seekor hewan kurban. Dia berpendapat: Hewan kurban yang dimaksud dalam firman Allah SWT, "*Jika kamu terkepung atau terhalang oleh musuh atau karena sakit, maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196) adalah hewan kurban yang juga tercantum dalam firman Allah SWT, "*Apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah) dia menyembelih hewan kurban yang mudah di dapat).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Penafsiran tersebut sangat jauh. Yang sangat jelas sebenarnya bahwa firman Allah SWT, "*Apabila kamu telah merasa aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji),*" ini bukan tentang orang yang terkepung musuh, melainkan orang yang mengerjakan haji secara Tamattu'. Seakan-akan Allah SWT berfirman: Jika kalian sudah tidak mengalami rasa takut, namun kalian

mengerjakan umrah pada bulan haji, maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat.

Yang sejalan dengan penafsiran ini adalah firman Allah SWT,

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

"*Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada di sekitar Masjidil Haram.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Menurut *ijma'* para ulama, *muhshir* (orang yang terhalang menunaikan ibadah haji) sama bagi penduduk sekitar Masjidil Haram maupun penduduk lainnya.

Kami telah bahas hukum orang yang terhalang menunaikan ibadah haji. Pembahasan selanjutnya adalah tentang hukum orang berihram yang membunuh binatang buruan.

B. Sanksi Berburu ketika Berihram

Kaum muslimin telah bersepakat akan *muhkamah*-nya firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ

"*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang berihram. Barangsiapa diantara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan binatang buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil diantara kamu sebagai had-nya yang dibawa sampai ke Ka'bah atau dendanya membayar kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Kaum muslimin berbeda pendapat dalam hal rincian hukum-hukum yang terkait dengannya dan tentang beberapa hal yang dapat di-*qiyas*-kan kepadanya dan yang tidak dapat di-*qiyas*-kan kepadanya.

1. Kaum muslimin berbeda pendapat tentang keharusan orang yang berihram lalu membunuh binatang buruan untuk membayar nilai (harga)nya atau mengganti binatang yang sama.

a. Jumhur ulama berpendapat bahwa yang menjadi kewajibannya adalah mengganti binatang yang sama.

b. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat: Dia boleh memilih antara membayar nilai (harga binatang buruan) dengan membeli binatang buruan yang sama.

2. Kaum muslimin juga berbeda pendapat tentang penetapan hukum (pemberian sanksi) terhadap orang yang membunuh binatang buruan ketika ihram berdasarkan tradisi generasi salaf dari kalangan sahabat. Seperti keputusan mereka memberi sanksi orang yang membunuh hewan ternak untuk menggantinya dengan unta karena kesamaan binatang tersebut, atau orang yang membunuh kijang maka wajib baginnya mengganti dengan kambing, dan orang yang membunuh zebra dia dapat menggantinya dengan sapi.

a. Malik berpendapat: Pelakunya harus mengulang ihramnya. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah.

b. Syafi'i berpendapat: Mengambil ketetapan hukum seperti yang dilakukan para sahabat, itupun boleh.

3. Apakah ayat di atas (tentang pemberian sanksi) berlaku berdasarkan prinsip memilih *(takhyir)* ataukah menurut prinsip berjenjang *(tartib)*.

a. Malik berpendapat: Berlaku menurut prinsip *takhyir*. Pendapat ini juga dipegang oleh Abu Hanifah. Maksudnya, boleh memilih sanksi antara dua keputasan hukum di atas.

b. Zafar berpendapat: Berlaku menurut prinsip *tartib*.

Kaum muslimin juga berbeda pendapat tentang pelakunya yang memilih sanksi memberi makanan kepada orang-orang miskin, lalu apakah dia harus memberi binatang buruan atau hewan yang sepertinya yang dapat dinilai (diberi patokan harga).

1. Malik berpendapat: Yang dihargakan adalah binatang buruannya.

2. Sedangkan Syafi'i berpendapat: Yang dihargakan adalah hewan yang sejenisnya.

Secara umum kaum muslimin tidak berbeda pendapat tentang memperkirakan jumlah sanksi puasa yang dapat digantikan dengan makanan yang diberikan kepada orang miskin. Meski mereka berbeda pendapat tentang rinciannya.

1. Malik berpendapat: Untuk setiap satu *mud* makanan seseorang harus berpuasa satu hari. Itulah kadar makanan yang diberikan kepada satu orang miskin. Ini pendapat Syafi'i dan penduduk Hijaj.

2. Sedangkan penduduk Kufah berpendapat: Untuk setiap dua *mud* makanan seseorang harus berpuasa satu hari. Dan itulah kadar makanan yang diberikan kepada satu orang miskin.

Para ulama berbeda pendapat tentang membunuh binatang buruan karena kekeliruan, apakah ada sanksinya ataukah tidak.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa dia terkena sanksi.

2. Sedangkan pengikut madzhab Azh-Zhahiri berpendapat: Tidak ada sanksinya.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang secara kolektif membunuh binatang buruan.

1. Malik berpendapat: Jika mereka adalah orang-orang yang sedang berihram bersama-sama membunuh seekor binatang buruan, maka untuk setiap orang terkena kewajiban membayar/menggantinya. Ini adalah pendapat Ats-Tsauri dan segolongan ulama.

2. Syafi'i berpendapat: Mereka bersama-sama menerima sanksi untuk mengganti satu kewajiban saja.

3. Sedangkan Abu Hanifah membedakan antara orang-orang yang sedang berihram dan bersama-sama membunuh binatang buruan dengan orang-orang yang tidak sedang berihram membunuh binatang buruan di tanah haram. Dia berkata: Wajib atas setiap satu orang diantara jama'ah yang sedang berihram membayar/mengganti dengan satu kewajiban. Namun orang-orang yang tidak sedang ihram, mereka harus bersama-sama membayar/mengganti dengan satu kewajiban secara kolektif.

Para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan salah seorang pemberi keputusan yang diangkat dari kalangan orang yang membunuh binatang buruan.

1. Malik berpendapat: Dia tidak boleh memberi keputusan hukum.

2. Syafi'i berpendapat: Dia diperbolehkan untuk turut memberikan keputusan.

3. Sedangkan para pengikut Abu Hanifah berbeda pendapat dengan dua perkataan tersebut.

Para ulama berbeda pendapat tentang lokasi memberi orang miskin makanan.

1. Malik berpendapat: Tempat memberi makanan kepada orang-orang miskin adalah di daerah terbunuhnya binatang buruan tersebut, apabila memang orang-orang miskin dapat ditemukan di sana. Jika tidak, maka dapat diberikan di daerah terdekat.

2. Abu Hanifah berpendapat: Diberikan kepada orang-orang miskin di mana saja.

3. Sedangkan menurut Syafi'i: Tidak boleh memberi makanan kecuali kepada orang-orang miskin penduduk Makkah.

Para ulama sepakat bahwa berdasarkan *nash*, orang yang sedang berihram jika membunuh binatang buruan maka baginya keharusan membayar/menggantinya dengan satu kewajiban.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang sudah halal (tidak sedang berihram) yang membunuh binatang buruan di tanah haram.

1. Jumhur ahli fikih menilai: Dia terkena kewajiban membayar/menggantinya binatang buruan tersebut.

2. Sedangkan Daud Azh-Zhahiri dan pengikutnya berpendapat: Dia tidak terkena kewajiban apapun.

Kaum muslimin tidak berbeda pendapat tentang haramnya membunuh binatang buruan di tanah haram, tetapi mereka berbeda pendapat tentang kafaratnya. Karena terdapat firman Allah SWT yang menyatakan,

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwa sesungguhnya Kami telah menjadikan negeri mereka tanah suci yang aman." (Qs. Al Ankabuut [29]: 67)

Dan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّ اللهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرضِ.

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan (menjaga kehormatan) kota Makkah sejak Dia menciptakan langit dan bumi."[814]

Jumhur ahli fikih berpendapat jika seorang yang sedang berihram membunuh binatang buruan lalu memakannya, maka dia hanya terkena satu kafarat saja.

Diriwayatkan dari 'Atha` dan segolongan ulama: Dia terkena dua kafarat.

Inilah beberapa masalah yang terkait dengan ayat mulia di atas.

Adapun sebab-sebab yang memicu beda pendapat di kalangan para ulama. Kami akan menyinggungnya secara singkat.

Kalangan ulama yang mewajibkan sanksi mensyaratkan agar pembunuhan terhadap binatang buruan tersebut dilakukan dengan cara sengaja. Alasannya, syarat tersebut tercantum dalam firman Allah SWT mulia di atas. Juga, karena unsur kesengajaan berhak mendapatkan hukuman (sanksi), dan kafarat merupakan hukuman (sanksi) yang sifatnya spesifik.

Sedangkan kalangan ulama yang mewajibkan sanksi balasan atas perbuatan yang dikerjakan karena lupa, mereka tidak memiliki *hujjah*, kecuali sekedar menyamakan antara konteks terbunuhnya binatang buruan dengan rusaknya harta benda. Karena menurut jumhur ulama, semua harta benda mendapatkan jaminan ganti rugi, baik yang rusak karena kesalahan maupun karena lupa.

Tetapi *qiyas* yang mereka gunakan bertentangan dengan syarat adanya unsur kesengajaan dalam pemberian sanksi. Sebagian mereka

---

[814] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1834, 2783, 2825 dan 3189), Muslim (1353), Abu Daud (2018 dan 2480), At-Tirmidzi (1590), An-Nasa`i (5/203 dan 7/146), Ahmad (1/226, 255 dan 359) dari hadits Ibnu Abbas RA.

menjawab kritikan ini dan mengatakan bahwa hal tersebut disyaratkan karena terkait dengan hukuman yang tertera dalam firman Allah SWT,

لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ

"...supaya dia merasakan akibat yang buruk dari perbuatannya." (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Perkara ini tidak dapat dicerna oleh akal, karena akibat buruk juga terdapat dalam ganti rugi, baik karena membunuh dengan kekeliruan maupun karena unsur kesengajaan yang semuanya terkena akibat buruk. Dan tidak ada perbedatan di antara ulama bahwa orang yang lupa tidaklah terkena hukuman.

Pada dasarnya, alasan terkuat yang mengharuskan *hujjah* ini adalah bahwa kafarat tidak ditetapkan berdasarkan *qiyas*. Berarti, tidak ada dalil bagi kalangan ulama yang menetapkan adanya kafarat bagi orang yang terlupa kecuali berdasarkan *qiyas*.

Beda pendapat ulama terjadi mengenai penggantian binatang buruan yang dibunuh dengan binatang sejenis, apakah yang dimaksud adalah binatang yang serupa ataukah binatang yang memiliki nilai harga yang sama. Motif beda pendapat dalam masalah ini adalah karena kalimat "serupa" dapat diartikan dengan serupa dalam fisik, dan dapat pula diartikan serupa dalam harga. Alasan kalangan ulama yang menilainya serupa secara fisik lebih kuat dari sebuah sisi. Yaitu petunjuk lafazh yang menunjukkan bahwa kata "serupa" ditujukan kepada kemiripan fisik, yang menurut bahasa Arab bermakna jelas, dan lebih jelas daripada makna serupa dalam harga.

Namun demikian, kalangan ulama yang mengatakan bahwa makna serupa adalah dalam harga, berargumentasi dengan beberapa dalil yang cukup meyakinkan, yaitu:

1. Keserupaan adalah seimbang yang memiliki sandaran *nash* dalam hukum tentang memberi makanan kepada orang miskin dan kewajibannya mengganti dengan puasa.

2. Keserupaan yang diartikan sebagai seimbang di sini berlaku umum kepada semua jenis binatang buruan. Karena sebagian binatang buruan tidak memiliki kesamaan jenis fisik dengan lainnya.

3. Keserupaan bagi binatang-binatang tidaklah memiliki kemiripan fisik, dan ini harus diganti dengan yang seimbang. Karena memang tidak ada binatang buruan yang secara prinsip serupa dalam fisik kecuali binatang yang satu spesies. Sedangkan telah tercantum dalam *nash* bahwa keserupaan binatang yang wajib digantikan adalah binatang sejenis, maka ganti wajibnya adalah binatang yang seimbang atau sama nilai harganya.

4. Hukum tentang kemiripan fisik sepertinya telah dihilangkan.

Penggunaan hukum yang berdasarkan pertumbuhan keseimbangan jelas berbeda-beda dan tergantung dengan perbedaan masa. Oleh karena itu, setiap masa memerlukan dua hukum yang memiliki landasan *nash*. Berdasarkan prinsip ini, adanya prediksi penafsiran pada ayat tersebut dalam hal penyerupaan, sehingga seakan-akan berbunyi: Dan barangsiapa diantara kalian yang membunuh binatang buruan dengan sengaja, maka wajib baginya untuk membayar harga senilai binatang ternak, atau diganti dengan nilai makanan yang seimbang dengannya, atau diganti dengan berpuasa.

Adapun beda pendapat para ulama tentang apakah yang diperkirakan itu harga binatang buruan ataukah harga hewan ternak yang serupa dengannya, andai diperkirakan dengan makanan.

Kalangan ulama yang berpendapat bahwa yang diperkirakan adalah binatang buruan berpendapat: Ketika tidak mendapatkan hewan yang serupa dengannya, maka sanksinya dikembalikan menurut perkiraan binatang buruan terhadap makanan.

Dan kalangan ulama yang berpendapat bahwa yang diperkirakan adalah hewan ternak, mereka menilai bahwa yang diperkirakan adalah nilai harga saat tidak menemukan binatang yang serupa dengannya.

Adapun kalangan ulama yang berpendapat bahwa ayat di atas berlaku menurut prinsip pilihan *(takhyir)*, beralasan karena kata sambung dengan kata "*aw*" dalam bahasa Arab mengandung pengertian adanya pilihan.

Sedangkan kalangan ulama yang berpendapat menurut prinsip berjenjang *(tartib)* beralasan dengan penyerupaan kafarat yang sepakat ditetapkan para ulama kesepakatan. Yaitu: *Kafarat zhihar* dan kafarat pembunuhan.

Beda pendapat para ulama dalam masalah penetapan hukum (pemberian sanksi) atas orang yang membunuh seekor binatang buruan ketika berihram berdasarkan justifikasi yang dilakukan oleh salaf generasi sahabat, ini terjadi dalam masalah apakah hukum syar'iat tidak dapat dipahami ataukah dapatkah dipahami oleh akal (rasio).

1. Kalangan ulama yang berpendapat bahwa hukum syari'at dapat dipahami oleh akal menilai: Suatu perkara yang diputuskan dan tidak memiliki kemiripan fisik dengan sesuatu lainnya (seperti hewan ternak yang tidak mirip dengan unta), maka tidak pada tempatnya untuk merevisi hukumnya.

2. Sedangkan kalangan ulama yang berkata bahwa hal tersebut termasuk dalam urusan ibadah (yang tidak dapat dipahami oleh akal) menilai: Harus dikembalikan kepada hukum asalnya. Ini adalah pendapat Malik.

Beda pendapat ulama dalam masalah sekelompok orang yang secara kolektif membunuh seekor binatang buruan, terjadi dalam masalah apakah sanksinya hanya dapat diterapkan ketika adanya unsur kesengajaan ataukah harus dengan adanya motif kesengajaan untuk membunuh sekumpulan binatang buruan.

1. Para ulama yang berpendapat bahwa sanksinya dapat diterapkan hanya jika ada unsur kesengajaan mewajibkan sebuah sanksi bagi setiap orang dari kelompok tersebut.

2. Sedangkan kalangan ulama yang berpendapat harus adanya motif upaya membunuh sekumpulan binatang berpendapat: Mereka harus dikenakan satu sanksi bagi mereka semua.

Masalah ini serupa dengan masalah hukum *qishash* dalam pencurian yang telah mencapai batasnya, atau juga dalam masalah *qishash* anggota tubuh dan nyawa, yang kelak akan dibahas dalam buku ini pada tempatnya, *insya' Allah.*

3. Abu Hanifah yang membedakan antara orang-orang yang sedang berihram dan yang tidak sedang berihram jika secara kolektif membunuh binatang buruan di tanah haram, melihat keharusan diberikannya sanksi kepada pelaku yang sedang berihram.

4. Dan kalangan ulama yang mewajibkan diberikannya satu sanksi bagi setiap orang dari kelompok tersebut berdalih dengan melihat prinsip

saddudz-dzara'i (prinsip pencegahan kejahatan). Karena, jika sanksi pembalasan itu gugur dari mereka semuanya, bisa saja orang yang hendak membunuh binatang buruan akan mengaku kelompok mereka (agar terhindar dari sanksi).

Jika kami katakan bahwa sanksi merupakan kafarat (penghapus) bagi sebuah dosa, maka ini serupa dengan kasus dosa membunuh binatang buruan yang tidak dapat dibagi-bagi karena alasan dilakukan secara kolektif oleh sebuah kelompok. Maka, sanksi pembalasan pun tidak dapat dibagi-bagi. Dengan demikian, maka setiap orang harus dikenakan sebuah sanksi.

Adapun sebab beda pendapat para ulama dalam hal boleh tidaknya seseorang dari kalangan pembunuh binatang buruan saat berihram untuk menjadi salah satu dari dua orang pemutus hukuman, adalah pertentangan antara *mafhum zhahir* (pengertian secara *zhahir*) dengan *mafhum al ma'na al ashl* (pengertian makna dasar) dalam syari'at. Karena para ulama hanya mensyaratkan keharusan adanya sifat adil bagi dua orang pemutus perkara.

Berdasarkan prinsip ini, berarti orang yang memenuhi syarat tersebut diperbolehkan untuk memberi keputusan, baik pembunuh binatang buruan saat berihram ataupun bukan. Adapun *mafhum al ma'na al ashl* dalam syari'at menyatakan bahwa seorang terdakwa tidak boleh menjadi pemutus hukuman walau bagi dirinya sendiri.

Tentang sebab beda pendapat para ulama dalam masalah tempat untuk memberi makanan orang-orang miskin adalah karena kemutlakan hukum. (Artinya, tidak disyaratkan dalam syari'at adanya keharusan spesifikasi tempat).

Kalangan ulama yang menyamakan sanksi ini dengan zakat yang merupakan hak orang-orang miskin secara umum, berpendapat: Tidak perlu mengalihkannya dari tempat terjadinya pembunuhan binatang buruan.

Sedangkan kalangan ulama yang berpendapat bahwa maksud yang terdapat dalam hal ini adalah kasih sayang kepada orang-orang miskin penduduk Makkah, menilai: Makanan hanya dapat diberikan kepada orang-orang miskin penduduk Makkah saja.

Dan kalangan ulama yang terbiasa menggunakan kemutlakan *zhahir nash* berpendapat: Makanan diberikan kepada siapa saja dan di mana saja.

Tentang beda pendapat para ulama dalam masalah orang yang tidak berihram (halal) membunuh binatang buruan di tanah haram, apakah dia terkena kafarat ataukah tidak, dan apakah kafaratnya dapat di-*qiyas*-kan, bagi ulama yang menggunakan *qiyas* berbeda pendapat apakah *qiyas* dianggap sebagai hal yang pokok dari pokok-pokok syari'at ataukah tidak.

Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri menafikan (meniadakan) adanya *qiyas* bagi kasus orang yang berihram lalu membunuh binatang buruan di tanah haram. Karena mereka tidak menggunakan *qiyas* dalam urusaan syari'at. Hampir sama yang dipegang oleh madzhab Hanafi yang meniadakan *qiyas* dalam masalah kafarat.

Tidak ada beda pendapat diantara para ulama tentang adanya keterkaitan yang sangat erat antara firman Allah SWT,

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan bahwa sesungguhnya Kami telah menjadikan negeri mereka suci yang aman, sedang manusia sekitarnya rampok merampok," (Qs. Al Ankabuut [29]: 67)

dengan sabda Rasulullah SAW,

إِنَّ اللهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ.

"Sesungguhnya Allah telah mengharamkan (menjaga kehormatan) kota Makkah sejak Dia menciptakan langit dan bumi."[815]

Beda pendapat para ulama tentang orang yang berihram lalu membunuh binatang buruan dan memakannya terjadi dalam masalah apakah dia akan terkena satu ataukah dua sanksi, dan apakah memakannya termasuk dalam pelanggaran kedua selain pelanggaran pembunuhan ataukah tidak. Lalu, jika hal itu dianggap sebagai

---

[815] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1834, 2783, 2825 dan 3189), Muslim (1353), Abu Daud (2018 dan 2480), At-Tirmidzi (1590), An-Nasa'i (5/203 dan 7/146), serta Ahmad (1/226, 255 dan 359) dari hadits Ibnu Abbas RA.

pelanggaran, maka apakah pelanggaran tersebut sederajat dengan pelanggaran pertama ataukah tidak.

Semua beda pendapat ini terjadi di samping kesepakatan ulama bahwa memakannya adalah dosa.

Pembahasan tentang kafarat mencakup empat hal: tentang kewajibannya, orang yang terkena kewajiban tersebut, perbuatan yang dapat mewajibkannya dan tentang tempat pelaksanaan kewajiban tersebut.

Sebagian besar pembahasan tentang hal-hal ini telah dipaparkan, dan sisanya hanya dua hal, yaitu tentang beda pendapat para ulama seputar hukuman bagi pembunuh binatang buruan yang masih sejenis, dan tentang perburuan terhadap binatang yang sebenarnya bukan hewan buruan.

Maka, sewajarnyalah kami bahas kedua masalah yang tertinggal ini.

Pokok pembicaraan dalam pembahasan kali ini adalah hadits dari Umar bin Khaththab RA yang menyebutkan bahwa dia pernah menjustifikasi hukuman bagi kasus pembunuhan *dhabyu* (sejenis anjing) dengan kibas (domba), kijang dengan *'anj* (kambing betina), pembunuhan kelinci dan *yarbu'* dengan anak kambing.[816]

Yarbu' adalah hewan kecil berkaki empat yang memiliki ekor kecil dan berdiri seperti ekor kambing, dia termasuk hewan pengerat. Menurut para ulama, *'anj* termasuk spesies kambing yang melahirkan atau sejenisnya. *Jafrah* dan *'itaq* berasal dari kambing, *jafrah* adalah anak kambing yang sudah tidak menyusu. Sedangkan *'itaq* statusnya lebih tinggi dari *jafrah* atau di bawah *jafrah*.

Malik berbeda pendapat tentang hadits ini dalam masalah kelinci dan *yarbu'*. Malik mengatakan: Yang dapat dinilai harganya hanyalah hewan yang dapat dijadikan sebagai persembahan dan kurban. Begitu pula dengan *jadza'* dan hewan yang berstatus lebih tinggi harus digantikan dengan *dha'n* dan *tsanni,* dan hewan yang melebihinya digantikan dengan unta dan sapi. *Hujjah* Malik adalah firman Allah SWT,

---

[816] Sanadnya *shahih*, HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/414 dan 931), Syafi'i dalam *Al Musnad* (857), serta Al Baihaqi (5/183 dan 184).

هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ

"*Sebagai hewan kurban yang dibawa sampai ke Ka'bah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Para ulama tidak berbeda pendapat tentang orang yang melakukan *hadyu* (kurban haji) hendaknya tidak kurang dari *jadza'* (seekor anak ternak yang berusia 2 tahun) dan lebih dari kambing dan *tsanni* (anak unta) atau sejenisnya.

1. Menurut Malik, binatang buruan yang masih kecil hukumnya sama dengan yang sudah besar.

2. Syafi'i berpendapat: Binatang buruan yang masih kecil jika terbunuh harus digantikan dengan yang sejenis dari ternak yang masih kecil pula, dan yang besar dengan yang besar pula. Ini merupakan pendapat yang diriwayatkan dari Umar, Utsman, Ali dan Ibnu Mas'ud RA.

*Hujjah*nya adalah keserupaan. Syafi'i menilai, hewan ternak yang besar digantikan dengan seekor unta, dan yang masih kecil dengan anak keturunannya.

3. Sedangkan Abu Hanifah tetap berpegang dengan prinsipnya, yaitu agar pelakunya membayar dengan nilai seharganya.

Para ulama berbeda pendapat tentang perburuan dan pembunuhan terhadap burung-burung merpati kota Makkah.

1. Malik berpendapat: Seekor burung merpati Makkah yang terbunuh harus digantikan dengan seekor kambing. Sedangkan merpati yang berada di tanah halal hukumannya diputuskan berdasarkan pengadilan.

2. Pendapat Ibnu Al Qashim tentang merpati tanah haram selain Makkah berbeda-beda. Suatu waktu dia berpendapat: Digantikan dengan seekor kambing, layaknya merpati kota Makkah. Di lain kesempatan dia menilai: Diputuskan melalui pengadilan layaknya merpati yang berada di wilayah halal.

3. Syafi'i berpendapat: Untuk setiap merpati digantikan dengan seekor kambing. Sedangkan untuk merpati di luar daerah haram digantikan dengan membayar nilai seharganya.

4. Daud Azh-Zhahiri berpendapat: Binatang buruan apapun yang tidak memiliki kemiripan fisik sebagai hewan buruan (jika dibunuh) maka tidak ada sanksi. Kecuali burung-burung merpati, bagi tiap ekornya digantikan dengan seekor kambing. Daud menganggap pendapat ini sebagai hasil *ijma'* para ulama. Karena pendapat ini diriwayatkan dari Umar bin Khaththab RA dan tidak ada seorang sahabat pun yang menyelisihinya. Juga diriwayatkan dari 'Atha`, dia berkata, "Untuk setiap seekor burung digantikan dengan seekor kambing."

Dalam masalah ini para ulama juga berbeda pendapat pula tentang janin hewan ternak yang diburu.

1. Malik berpendapat bahwa janin hewan ternak senilai dengan sepersepuluh harga seekor unta.

2. Abu Hanifah tetap berpegang dengan prinsipnya agar janin dibayar senilai harganya.

3. Syafi'i menyetujui Abu Hanifah dalam masalah ini, ini pula yang menjadi pendapat Abu Tsaur.

Abu Hanifah menilai, jika dalam perut hewan yang dibunuh terdapat janin, maka pelakunya terkena sanksi (untuk mengganti dengan seekor hewan ternak lainnya).

Abu Tsaur mensyaratkan agar janin tersebut lahir dalam keadaan hidup lalu kembali mati. Diriwayatkan dari Ali RA bahwa dia pernah memutuskan hukum untuk kasus janin hewan ternak, "Kirimkan seekor unta jantan kepada sekumpulan unta betina, jika si jantan dapat membuahinya, maka kamu dapat mengatakan bahwa janin tersebut termasuk hewan kurban, namun kamu tidak berkewajiban membayar ganti rugi atas janin yang gugur dari kandungan."

'Atha` berkata, "Orang yang memiliki unta, putusannya mengikuti perkataan Ali RA. Jika tidak, maka untuk setiap janin digantikan dengan dua dirham."

Abu Umar berkata seperti diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dari Ka'ab bin 'Ujrah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

فِي بَيْضِ النَّعَامَةِ يُصِيبُهُ الْمُحْرِمُ ثَمَنُهُ.

"Untuk setiap janin hewan ternak yang dibunuh oleh orang yang tengah berihram hendaknya (digantikan dengan membayar) nilai harganya."[817]

Mayoritas ulama berpendapat bahwa belalang termasuk binatang buruan yang mengharuskan orang yang tengah berihram jika membunuhnya maka dia terkena sanksi. Namun para ulama berbeda pendapat tentang apa yang wajib atas sanksinya.

1. Umar RA berkata: Dia harus menggantikannya dengan segenggam makanan, dan inilah pendapat yang dipegang oleh Malik.

2. Abu Hanifah dan pengikutnya menilai bahwa sebutir kurma lebih baik dari seekor belalang.

3. Syafi'i berkata: Untuk seekor belalang yang terbunuh digantikan dengan membayar nilai harganya. Ini adalah pendapat Abu Tsaur, hanya saja dia menilai bahwa semua hewan yang dapat digantikan dengan segenggam makanan atau kurma, maka dapat dibayarkan dengan nilai harganya.

4. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA: Untuk setiap belalang digantikan dengan sebutir kurma, seperti pendapat yang dikemukakan oleh Abu Hanifah.

Rabi'ah berpendapat: Digantikan dengan satu *sha'* makanan, namun pendapat ini adalah *syadz.*

Diriwayatkan dari Ibnu Umar RA bahwa seekor belalang digantikan dengan seteguk minuman teh. Ini juga pendapat yang *syadz.*

Demikianlah beberapa masalah yang populer disepakati oleh para ulama yang mendapatkan sanksi. Walau mereka berbeda pendapat tentang bentuk sanksinya.

Adapun beda pendapat di kalangan para ulama terjadi seputar masalah jenis binatang yang terkategori sebagai binatang layak buru dan tidak, serta binatang yang termasuk dalam kategori binatang buruan laut dan bukan.

---

[817] *Dha'if.* HR. Ad-Daruquthni (2/247) dan Al Baihaqi (5/208).

Para ulama sepakat bahwa semua binatang buruan darat terlarang bagi orang yang tengah berihram, kecuali lima jenis binatang yang tergolong jahat yang tercantum dalam *nash.*

Dan para ulama berbeda pendapat tentang binatang yang termasuk binatang-binatang jahat dan yang bukan. Demikian pula halnya mereka bersepakat bahwa binatang buruan laut adalah halal bagi orang yang tengah berihram. Namun mereka berbeda pendapat seputar jenis binatang yang termasuk dalam kategori binatang buruan laut dan bukan.

Ini semua berdasarkan firman Allah SWT,

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ

"Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan yang berasal dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu dan bagi orang-orang yang sedang dalam perjalanan, dan diharamkan atasmu menangkap binatang buruan darat selama kamu dalam keadaan berihram." (Qs. Al Maa`idah [5]: 96)

Akan kami bahas hal-hal yang para ulama sepakati dari kedua jenis ini, dan apa saja yang mereka perselisihkan.

Telah *tsabit* sebuah hadits dari Ibnu Umar RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَيْسَ عَلَى الْمُحْرِمِ جُنَاحٌ فِي قَتْلِهِنَّ: الْغُرَابُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ.

"Lima jenis binatang yang boleh dibunuh oleh seseorang yang tengah berihram: gagak, elang, kalajengking, tikus dan anjing gila."[818]

Para ulama sepakat untuk mengambil hadits ini sebagai *hujjah.* Dan mayoritas ulama membolehkan untuk membunuh apa-apa yang disebutkan dalam hadits tersebut, karena binatang-binatang tersebut tidak

---

[818] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1826 dan 3315), Muslim (1199), Abu Daud (1846), An-Nasa`i (5/190), serta Ahmad (2/50, 82 dan 138) dari Ibnu Umar RA.

disebut sebagai binatang buruan. Meski sebagian ulama mensyaratkan adanya sifat-sifat tertentu.

Mereka berbeda pendapat apakah perkara ini termasuk dalam bagian dalil khusus yang bermaksud khusus, ataukah termasuk dalam bagian dalil khusus yang bermaksud umum.

Kalangan ulama yang berpendapat bahwa perkara ini termasuk dalam bagian dalil khusus yang bermaksud umum, berselisih pendapat tentang batasan keumuman yang diinginkan hadits tersebut.

1. Malik berpendapat: Anjing gila yang disebutkan dalam hadits tersebut adalah isyarat kepada semua jenis hewan buas yang menyerang manusia. Sehingga binatang buas yang tidak menyerang manusia tidaklah boleh dibunuh.

Malik juga tidak membolehkan untuk membunuh anak binatang buas, baik yang menyerang maupun yang tidak menyerang manusia.

Tidak ada beda pendapat para ulama tentang bolehnya membunuh ular dan anjing hitam. Karena hal tersebut telah diriwayatkan dari Nabi SAW dalam hadits dari Abu Sa'id Al Khudri RA, dia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

تُقْتَلُ الأَفْعَى وَالأَسْوَدُ.

"Hendaknya ular dan anjing hitam dibunuh."[819]

Malik berkata, "Aku tidak membolehkan membunuh cicak. Sedangkan hadits-hadits *mutawatir* membolehkan untuk membunuh cicak. Tetapi secara mutlak, itu tidak boleh dilakukan di tanah haram." Karena itulah Malik terus berpegang dengan pendapat yang mengharamkannya untuk dilakukan di tanah haram.

2. Abu Hanifah berpendapat: Anjing-anjing gila tidak boleh dibunuh, kecuali jenis anjing hutan dan srigala. Sekelompok ulama memiliki pendapat *syadz* yang menyebutkan bahwa yang boleh dibunuh hanya gagak hitam pekat.

3. Syafi'i berpendapat: Semua hewan yang haram dimakan adalah termasuk dalam kategori lima jenis hewan tersebut. Dasar pegangan Syafi'i adalah karena membunuhnya hanya diharamkan bagi orang yang

---

[819] Kami tidak dapat menemukan sumber haditsnya.

tengah berihram, dan halal bagi yang tidak beriharam. Dan hewan-hewan yang halal dimakan tidaklah boleh dibunuh saat berihram, karena Nabi SAW melarang membunuh hewan-hewan ternak.

Sedangkan Abu Hanifah tidak menganggap cukup anjing hutan saja (yang boleh dibunuh), bahkan termasuk ke dalamnya semua jenis anjing buas.

Para ulama berbeda pendapat tentang kumbang, sebagian ulama menyamakan hukumnya dengan kalajengking, dan sebagian lainnya berpendapat bahwa kumbang lebih rendah tingkat bahayanya daripada kalajengking.

Kesimpulannya: Hewan-hewan yang tercantum dalam *nash* hadits di atas seluruhnya adalah hewan berbahaya. Maka para ulama yang berpendapat bahwa hadits tersebut termasuk dalam kategori prinsip hukum khusus yang dimaksudkan untuk umum, mengklasifikasikan satu persatu hewan-hewan sejenis ke dalam hukumnya. Sedangkan kalangan ulama yang tidak berpendapat demikian, membatasi pelarangan hanya dalam batasan yang tercantum dalam hadits tersebut saja.

Sekelompok ulama yang memiliki pendapat *syadz* mengatakan bahwa yang boleh dibunuh hanyalah gagak hitam pekat, mereka mengkhususkan keumuman jenis yang terdapat dalam hadits yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

خَمْسٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ....

"Lima jenis hewan yang boleh dibunuh di tanah haram..."

Nabi SAW menyebutkan diantaranya adalah gagak hitam."[820]

An-Nakha'i berpendapat *syadz* dan mengatakan bahwa orang yang sedang berihram hanya boleh membunuh tikus.

Tentang beda pendapat para ulama tentang jenis hewan yang termasuk kategori binatang buruan laut dan bukan, para ulama sepakat bahwa semua jenis ikan adalah binatang buruan laut. Mereka berbeda pendapat tentang hukum selain ikan. Ini disebabkan pandangan mereka bahwa hewan yang harus dizakati bukanlah termasuk kategori binatang

---

[820] *Muttafaq 'Alaih*. HR. Al Bukhari (1829 dan 3314), Muslim (1198), An-Nasa'i (5/208), Ibnu Majah (3087), Ahmad (6/97, 122 dan 261), Ath-Thayalisi (1521), dan Ad-Daruquthni (2/231).

buruan laut, dan sebagian besarnya adalah haram untuk dibunuh saat tengah berihram. Tidak ada beda ulama bahwa semua orang dihalalkan untuk memakan apa saja yang ada di dalam lautan, termasuk binatang buruan laut. Hanya saja, para ulama berbeda pendapat tentang hewan amfibi (yang hidup di air dan darat sekaligus), ke manakah hewan ini dikategorikan.

1. Mayoritas ulama mengategorikan menurut kebiasaan hidup binatang tersebu, yaitu berdasarkan daerah tempat kelahirannya.

2. Jumhur ulama menggolongkan burung laut ke dalam hukum hewan darat. Diriwayatkan dari 'Atha`, dia berkata, "Tentang burung laut, hukumnya tergantung dari kebiasaan hidupnya."

Para ulama berbeda pendapat tentang tumbuh-tumbuhan tanah haram, apakah ada sanksi ataukah tidak jika dipetik.

1. Malik berpendapat: Terhadap tumbuh-tumbuhan tanah haram tidak memiliki ada sanksi. Pelakunya hanya terkena dosa, karena ada larangan untuk melakukannya.

2. Syafi'i berpendapat: Terhadap tumbuh-tumbuhan tanah haram ada sanksi. Untuk sebatang pohon digantikan dengan seekor sapi, untuk yang lebih kecil digantikan dengan seekor kambing.

3. Abu Hanifah berpendapat: Setiap pepohonan yang ditanam oleh manusia tidak ada sanksi. Namun setiap pepohonan yang tumbuh alami, hendaknya digantikan dengan harga senilainya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah dalam perkara ini pepohonan dapat di-*qiyas*-kan dengan hewan. Karena adanya larangan untuk membunuh keduanya dalam hadits Nabi SAW,

لاَ يُنَفَّرُهَا صَيْدُهَا، وَلاَ يُعْضَدُ شَجَرُهَا.

"Janganlah binatang-binatang buruannya dibuat lari (ketakutan) dan pepohonannya jangan ditebang."[821]

---

[821] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu dalam hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, *"Sesungguhnya Allah SWT telah mengharamkan kota Makkah ketika Dia menciptakan langit dan bumi, maka ia haram dengan pengharaman Allah hingga hari kiamat, maka janganlah binatang buruannya dibuat lari (ketakutan) dan pepohonannya jangan*

Inilah pembahasan tentang berbagai permasalahan yang *masyhur* dalam tema ini. Kami akan lanjutkan tentang hukum orang yang mencukur kepalanya sebelum tiba waktunya.

C. *Fidyah* dan Hukum Mencukur Kepala sebelum Waktunya

Tentang *fidyah* dari penyakit, hal ini telah menjadi *ijma'* para ulama karena telah disebutkan dalam Al Qur`an dan As-Sunnah.

Dalil Al Qur`an tertuang dalam firman Allah SWT,

فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

"Jika ada diantara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu dia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa, atau bersedekah, atau berkurban." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Dan dalil dalam As-Sunnah adalah hadits Ka'ab bin 'Ujrah RA: Bahwa dia bersama Rasulullah SAW menunaikan ihram, lalu kepala terserang kutu. Maka Rasulullah SAW memerintahkan untuk mencukur rambut kepalanya, seraya bersabda,

صُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِيْنَ مُدَّيْنِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ، أَوْ انْسُكْ بِشَاةٍ، أَيَّ ذَلِكَ فَعَلْتَ أَجْزَأَ عَنْكَ.

"Berpuasalah kamu selama tiga hari, atau berilah makanan enam orang miskin, setiap orang sebanyak dua mud. Atau berkurbanlah dengan menyembelih seekor kambing. Mana saja darinya yang kamu kerjakan, itu telah mencukupkan bagimu."[822]

Pembahasan dalam bab ini mencakup tentang masalah siapakah yang diwajibkan dan yang tidak diwajibkan membayar *fidyah*. Lalu jika diwajibkan, apa bentuk kewajibannya, dalam hal apa saja *fidyah*

---

ditebang, rerumputannya jangan dicabut, dan barang temuannya tidak halal kecuali bagi orang yang akan mengumumkannya."

[822] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1814, 4190 dan 5703), Muslim (1201), Abu daud (1861), At-Tirmidzi (953 dan 2973), An-Nasa`i (5/194), Ibnu Majah (3080), dan Ahmad (4/242).

diwajibkan, dan bagi siapakah kewajiban tersebut berlaku, serta kapan dan di mana diwajibkan.

Tentang siapa yang diwajibkan membayar *fidyah*, para ulama sepakat bahwa *fidyah* diwajibkan atas setiap orang yang tertimpa penyakit atau gangguan yang bersifat darurat (keterpaksaan). Karena ada *nash* dalam masalah itu. Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang tertimpa penyakit yang tidak darurat.

1. Malik menilai: Dia wajib membayar *fidyah* yang telah ditegaskan *nash* Al Qur`an.

2. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat: Jika dia bercukur bukan karena sebab darurat, maka dia hanya wajib membayar denda.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang atasnya wajib membayar *fidyah* apakah disyaratkan terkena penyakit atau gangguan yang terjadi karena unsur kesengajaan, ataukah orang yang sengaja dan yang lupa dihukumi sama.

1. Malik berpendapat: Orang yang sengaja dan lupa hukumnya sama. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, At-Tsauri dan Al-Laits.

2. Syafi'i dalam salah satu pendapatnya dan pengikut madzhab Azh-Zhahiri berpendapat: Orang yang lupa tidak wajib membayar *fidyah.*

Kalangan ulama yang mewajibkan *fidyah* mensyaratkan adanya sifat darurat. Berdalil dengan *nash* di atas. Sedangkan kalangan ulama yang mewajibkannya atas orang yang tidak memiliki keterpaksaan berdalil dengan alasan bahwa jika *fidyah* diwajibkan atas orang yang terpaksa, maka atas orang yang tidak memiliki keterpaksaan lebih diwajibkan.

Kalangan ulama yang membedakan antara orang yang sengaja atau lupa mendasari argumentasinya dengan alasan bahwa realitas syari'at telah membedakan kedua kondisi ini, dan berdasarkan keumuman firman Allah SWT,

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

"*Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi yang ada dosanya apa yang disengaja oleh hatimu.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 5)

Serta dengan keumuman sabda Rasulullah SAW,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ

"Diangkat dari umatku (karena sebab) kesalahan dan yang lupa."[823]

Sedangkan kalangan ulama yang tidak membedakan antara keduanya mendasarkan pendapat mereka dengan *qiyas* terhadap sebagian besar syari'at yang tidak membedakan antara salah dan lupa.

Tentang bentuk yang menyebabkan penyakit atau gangguan menjadi kewajiban *fidyah*, para ulama sepakat bahwa macam bentuk kewajiban *fidyah* menurut prinsip pilihan, ada tiga macam: puasa, memberi makanan kepada orang miskin dan berkurban.

Ini berdasarkan firman Allah SWT,

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

"Maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa, atau bersedekah, atau berkurban." (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Jumhur ulama menilai: Memberi makan enam orang miskin dan menyembelihh hewan kurban yang paling kecil adalah dengan seekor kambing.

Diriwayatkan dari Al Hasan, Ikrimah dan Nafi', mereka berpendapat: Memberi makan sepuluh orang miskin dan berpuasa selama sepuluh hari.

Dalil jumhur ulama adalah hadits Ka'ab bin 'Ujrah RA di atas. Sedangkan ulama yang mewajibkan puasa sepuluh hari mengambil *qiyas* pendapatnya dari puasa haji Tamattu', dan menyamakan kedudukan puasa dengan memberi makanan kepada orang miskin. Juga, meng-*qiyas*-kannya dengan sanksi terhadap binatang buruan dalam firman Allah SWT,

أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا

---

823 *Shahih.* HR. Abu Daud (4399, 4400 dan 4401), At-Tirmidzi (1423) dari Ali RA. Hadits tersebut dari 'Aisyah RA yang diriwayatkan oleh Abu Daud (4398), An-Nasa'i (6/156) dan Ibnu Majah (2041).

"*...atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Tentang kadar makanan yang layak diberikan kepada setiap orang miskin (dari enam kategori miskin yang telah ditetapkan *nash* hadits di atas), para fuqaha berbeda pendapat tentang hal tersebut. Karena adanya beda ragam riwayat tentang memberikan makanan kepada orang miskin dalam kafarat.

1. Malik dan Syafi'i, Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat: Wajib memberi makanan dua *mud* kepada setiap orang miskin dengan ukuran *mud* (genggaman) tangan Nabi SAW.

2. Diriwayatkan dari Ats-Tsauri, dia berpendapat: Yang wajib diberikan adalah makanan dari tepung sebanyak setengah *sha'*, dan dari kurma, kismis dan gandum sebanyak satu *sha'*. Diriwayatkan pula dari Abu Hanifah seperti itu, yang kadar dasarnya terdapat dalam hukum tentang kafarat.

Mengenai sesuatu yang menyebabkan diwajibkannya *fidyah*, para ulama bersepakat bahwa *fidyah* diwajibkan atas orang yang mencukur kepalanya dengan keterpaksaan disebabkan oleh penyakit atau kuman yang mengganggu.

Ibnu Abbas RA berkata, "Disebut penyakit jika menyebabkan bisul di kepala. Dan yang dimaksud dengan gangguan adalah kutu dan lainnya."

'Atha` berkata, "Yang dimaksud dengan penyakit adalah pusing, dan gangguan adalah kutu atau lainnya."

Jumhur ulama berpendapat tentang apa saja yang dapat mencegah seorang yang berihram, sehingga dia mengenakan pakaian yang berjahit, mencukur rambut kepala atau menggunting kukunya. Jika orang tersebut menghalalkannya, maka wajib baginya *fidyah* (atau membayar denda dibarengi beda pendapat para ulama dalam hal tersebut- atau memberi makan kepada orang miskin).

Para ulama tidak membedakan antara keterpaksaan dan sengaja dalam hal-hal tersebut di atas, begitu pula dalam masalah memakai minyak wangi.

1. Sekelompok ulama berpendapat: Tidak ada kewajiban apa-apa ketika memotong kuku.

2. Yang lainnya berpedapat: Memotong kuku terkena denda.

3. Ibnu Mundzir menceritakan adanya *ijma'* tentang memotong kuku yang termasuk dalam perkara yang dapat mengganggu seorang yang tengah berihram.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang memotong sebagian kukunya:

1. Syafi'i dan Abu Tsaur berpendapat: Jika dia memotong satu kuku jarinya, maka dia terkena kewajiban memberi makan seorang miskin. Jika dia memotong dua kuku jarinya, maka dia harus memberi makan dua orang miskin. Dan jika dia memotong tiga kuku jarinya, maka dia terkena kewajiban memberi satu denda penuh.

Para ulama sepakat atas larangan mencukur rambut kepala (bagi orang yang sedang berihram). Namun mereka berbeda pendapat tentang mencukur rambut lainnya dari anggota badan.

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa pelakunya terkena kewajiban membayar *fidyah*.

2. Sedangkan Daud Azh-Zhahiri mengatakan: Tidak ada kewajiban apapun baginya.

Mereka berbeda pendapat lagi tentang orang yang mencabut satu atau dua helai rambut dari tubuhnya:

1. Malik berpendapat: Orang yang mencabut sehelai rambut tidak terkena kewajiban apapun, kecuali jika hal tersebut dilakukan lantaran terkena gangguan, maka dia berkewajiban membayar *fidyah*.

2. Al Hasan berpendapat: Untuk sehelai rambut yang dicabut dia harus memberi makanan orang miskin satu *mud*, untuk dua helai harus memberikan dua *mud*. Untuk tiga helai rambut, dia terkena kewajiban membayar denda penuh. Ini adalah pendapat Syafi'i dan Abu Tsaur.

Abdul Malik (salah seorang pengikut madzhab Maliki) berkata: Untuk rambut yang sedikit pelakunya berkewajiban memberi makan kepada satu orang miskin. Dan untuk rambut yang banyak dia terkena kewajiban membayar *fidyah*.

Kalangan ulama yang memahami bahwa seorang yang tengah berihram terlarang untuk mencukur rambutnya termasuk dalam perkara ibadah, mereka menyamakan antara banyak dan sedikitnya rambut yang

dicukur. Sedangkan kalangan ulama yang memahami bahwa hal itu adalah larangan untuk alas an kebersihan dan keindahan serta istirahat dalam mencukurnya, mereka membedakan antara yang banyak dengan yanag sedikit. Karena yang sedikit tidaklah dapat menghilangkan gangguan yang ada.

Tentang tempat menunaikan *fidyah*:

1. Malik berpendapat: Dia boleh mengerjakannya di mana saja sekehendaknya, baik di kota Makkah atau di daerah lainnya. Dan jika mau, dia boleh menunaikannya di negerinya sendiri. Malik menilai: *Fidyah*nya dapat berupa menyembelih seekor kambing, atau memberi makanan kepada orang miskin, atau juga berpuasa.

Ini adalah pendapat Mujahid. Yang dianut oleh Malik di sini adalah menyembelih seekor kambing, bukan menyembelih hewan kurban. Karena menyembelih hewan kurban harus dilaksanakan di Makkah atau di Mina.

2. Abu Hanifah dan Syafi'i berkata: Membayar denda ataupun memberi makan orang miskin tidak sah kecuali jika dilaksanakan di Makkah. Sedangkan berpuasa boleh dilaksanakan di mana saja sekehendak yang bersangkutan.

3. Ibnu Abbas RA berkata: Apa saja yang berupa denda harus dilaksanakan di Makkah, dan yang berupa memberi makanan kepada orang miskin atau berpuasa boleh dilaksanakan di mana saja. Diriwayatkan dari Abu Hanifah seperti itu juga.

Pendapat Syafi'i tidak perbedaan tentang denda memberi makanan kepada orang miskin yang harus ditujukan kepada orang-orang miskin tanah haram.

Sebab perbedaan pendapat: Penggunaan *qiyas* untuk denda menyembelih seekor kambing terhadap penyembelihan hewan kurban.

Kalangan ulama yang meng-*qiyas*-kannya kepada penyembelihan hewan kurban, mewajibkan syarat sahnya penyembelihan hewan kurban di tempat yang telah di tentukan (Makkah atau Mina) dan untuk orang-orang miskin penduduk tanah haram. Meski Malik membolehkan untuk memberi makan kepada orang-orang miskin selain penduduk tanah haram.

Dan kalangan ulama yang menggabungkan antara menyembelih seekor kambing dan hewan kurban bertujuan untuk memberi manfaat kepada orang-orang miskin yang tinggal di sekitar Baitullah.

Sedangkan ulama yang berbeda pendapat dengannya menilai: Ketika syari'at membedakan antara keduanya dengan penyebutan yang berbeda, yang satu disebut dengan *nusuk* dan yang lainnya disebut dengan *hadyu*, tentu mengharuskan perbedaan hukum pula antara keduanya.

Adapun tentang waktu pelaksaan menunaikan *fidyah*, jumhur ulama berpendapat bahwa *kafarat* ini tidak dapat ditunaikan kecuali setelah hilangnya gangguan. Tidak dipungkiri lagi adanya beda pendapat dalam hal ini lantaran *qiyas* dengan *kafarat* bagi sumpah.

Inilah pembahasan tentang kafarat ketika menghilangkan adanya gangguan (penyakit).

Para ulama berbeda pendapat tentang mencukur kepala, apakah dia termasuk bagian dari *manasik* haji atau dia hanya sekedar cara untuk menghalalkan seseorang dari amalan-amalan haji.

Tidak ada beda pendapat diantara jumhur ulama bahwa mencukur kepala merupakan bagian daripada *manasik* haji, dan mencukur lebih *afdhal* daripada sekedar memendekkan. Berdasarkan hadits yang *tsabit* dari Ibnu Umar RA bahwa Rasulullah SAW bersabda,

اللَّهُمَّ ارْحَمْ الْمُحَلِّقِينَ، قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْ الْمُحَلِّقِينَ، قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْحَمْ الْمُحَلِّقِينَ، قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: وَالْمُقَصِّرِينَ.

"*Ya Allah, berilah rahmat-Mu kepada orang-orang yang mencukur kepalanya.*" Para sahabat berkata, "Dan orang-orang yang memendekkannya, wahai Rasulullah?" Lalu beliau bersaba, "*Ya Allah, berilah rahmat-mu kepada orang-orang yang mencukur kepalanya.*" Mereka berkata lagi, "Dan orang-orang yang memendekkannya wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, "*Ya Allah, berilah rahmat-mu kepada orang-orang yang mencukur kepalanya.*" Mereka berkata lagi, "Dan

orang-orang yang memendekkannya, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, "*Dan orang-orang yang memendekkannya.*"[824]

Para ulama sepakat bahwa kaum wanita tidak mencukur kepalanya, justru sunahnya bagi mereka adalah memendekkan rambut kepalanya.

Mereka berbeda pendapat apakah mencukur merupakan kewajiban bagi orang yang menunaikan ibadah haji atau umrah, ataukah tidak wajib.

1. Malik berpendapat: Mencukur termasuk dalam rangkaian ibadah haji dan umrah. Dan itu lebih utama daripada memendekkan. Itu wajib dikerjakan oleh orang yang tidak dapat menunaikan haji, orang yang terkepung oleh musuh, orang yang terhalang oleh penyakit atau gangguan lainnya.

Ini adalah pendapat segolongan fuqaha, kecuali bagi orang yang terkepung oleh musuh.

2. Abu Hanifah berkata: Dia tidak wajib untuk mencukur kepalanya dan tidak wajib pula memendekkannya.

Secara umum, kalangan ulama yang memasukkan mencukur rambut kepala atau memendekkannya ke dalam bagian *manasik* haji atau umrah, mewajibkan orang yang meninggalkannya untuk membayar denda. Dan kalangan ulama yang tidak memasukkannya dalam *manasik* haji atau umrah dan jika tertinggal maka tidak mewajibkan apa pun bagi pelakunya.

D. Kafarat bagi Haji Tamattu'

Tentang *kafarat* orang yang menunaikan ibadah haji Tamattu' tercantum dalam firman Allah SWT,

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ

"*Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji) wajiblah dia menyembelih hewan kurban yang mudah didapat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

---

[824] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (1727), Muslim (1301), Abu Daud (1979), At-Tirmidzi (913), Ibnu Majah (3043), Ahmad (2/79), At-Thayalisi (1835) dan Ad-Darimi (2/64).

Tidak ada beda pendapat ulama tentang kewajibannya. Perbedaan pendapat hanya terdapat dalam masalah siapakah yang disebut *mutamatti'* (orang yang mengerjakan haji Tamattu'). Perbedaan pendapat dalam hal ini telah dibahas pada kesempatan yang lalu.

Pembahasan tentang *kafarat* di sini, sama dengan apa yang terdapat pada bab sebelumnya, yakni tentang kepada siapakah *kafarat* diwajibkan, dan siapa yang tidak diwajibkannya. Jika diwajibkan, maka apa bentuk kewajibannya, dalam hal apa saja diwajibkannya kafarat, dan bagi siapa kewajiban tersebut diberlakukan, serta kapan dan di mana diwajibkannya.

Tentang atas siapakah kafarat tersebut diwajibkan, menurut kesepakatan para ulama dia diwajibkan atas orang yang menunaikan haji Tamattu'. Beda pendapat tentang siapakah yang disebut sebagai orang yang mengerjakan haji Tamattu' telah dibahas pada kesempatan yang lalu.

Adapun perbedaan ulama tentang bentuk kewajibannya, maka jumhur ulama berpendapat bahwa kewajibannya adalah hewan kurban yang mudah didapat yaitu kambing. Malik ber-*hujjah* bahwa penyebutan hewan kurban dimutlakkan untuk menyebut kambing, berdasarkan firman Allah SWT tentang sanksi atas binatang buruan yang dibunuh,

هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ

"*...sebagai hewan kurban yang dibawa sampai ke Ka'bah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Sebagaimana diketahui, *ijma'* menyatakan bahwa sanksi yang diwajibkan atas binatang buruan adalah menyembelih seekor kambing. Ibnu Umar RA berpendapat bahwa istilah *hadya* hanya berlaku untuk unta dan sapi. Dan makna firman Allah SWT, "*...(maka sembelihlah) hewan kurban yang mudah didapat,*" artinya sapi yang kurang sedikit dari sapi dewasa, dan unta yang kurang sedikit dari unta dewasa.

Para ulama sepakat bahwa *kafarat* ini harus ditunaikan menurut prinsip berjenjang. Artinya orang yang mendapatkan *hadya* wajib atasnya berpuasa.

Para ulama berbeda pendapat tentang batasan orang yang diwajibkan untuk menyembelih hewan kurban yang kemudian dialihkan kepada kewajiban berpuasa.

1. Malik berpendapat: Jika dia telah disyari`atkan untuk berpuasa, maka hendaknya dia berpuasa, walau ketika berpuasa dia mendapatkan hewan yang dapat dijadikan sebagai *hadya.*

2. Abu Hanifah menilai: Jika dia mendapatkan hewan *hadya* setelah berpuasa selama tiga hari, wajib baginya untuk menyembelih hewan *hadya* tersebut. Jika dia mendapatinya setelah lewat tujuh hari dari puasanya, maka dia tidak wajib menyembelihnya.

Permasalahan ini sama dengan masalah orang yang mendapati air di tengah-tengah shalat dengan bertayamum.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah apakah yang menjadi syarat dalam permulaan suatu ibadah juga menjadi syarat bagi kelanjutan ibadah tersebut.

Hanya saja Abu Hanifah membedakan antara tiga hari atau tujuh hari puasa. Karena menurut beliau tiga hari dapat dianggap sebagai pengganti *hadya,* sedangkan tujuh hari bukanlah sebagai pengganti.

Para ulama sepakat bahwa orang yang telah berpuasa selama tiga hari di bulan Dzulhijjah dari yang sepuluh hari, berarti dia telah tepat mengamalkan waktu yang dianjurkan dalam firman Allah SWT,

فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ

"*Maka berpuasalah tiga hari pada hari-hari musim haji.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang berpuasa pada hari-hari saat mengerjakan umrah sebelum berihram untuk haji, atau puasanya saat hari-hari di Mina.

1. Malik membolehkan untuk berpuasa saat hari-hari di Mina.

2. Sedangkan Abu Hanifah melarangnya. Dia mengatakan: Jika seseorang melewati hari-hari pertama hajinya maka dia wajib menyembelih seekor hewan kurban.

Malik melarang berpuasa sebelum disyari'atkan mengerjakan amalan-amalan haji benar-benar dikerjakan. Sedangkan Abu Hanifah membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah apakah haji dapat dianggap sah jika dikerjakan pada hari-hari yang diperselisihkan tersebut ataukah

tidak. Jika memang begitu, apakah termasuk syarat sahnya *kafarat* untuk menunaikannya sesudah mengerjakan amalan-amalan wajib haji lainnya?

Ulama yang berpendapat kafarat tidak sah kecuali setelah amalan-amalan wajib dikerjakan menilai: Puasa tidak sah kecuali setelah dianjurkan mengerjakan amalan-amalan haji.

Sedangkan ulama yang meng-*qiyas*-kan *kafarat* haji dengan sumpah mengatakan: Itu sah untuk dikerjakan.

Para ulama sepakat bahwa jika dia berpuasa tujuh hari di lingkungan keluarga (di negerinya), itu dianggap cukup. Namun, mereka berbeda pendapat jika puasanya dikerjakan saat tengah perjalanan pulang.

1. Malik berkata: Puasanya dianggap sah.
2. Syafi'i berpendapat: Puasanya tidak sah.

Sebab perbedaan pendapat: Kemungkinan makna firman Allah SWT, "*Ketika kamu kembali ke negeri kamu.*" Menunjukkan penyebutan orang yang kembali dapat berarti ketika telah sampai di tempat tujuan dan dapat berarti pula saat telah kembali dalam perjalanan.

Inilah pembahasan tentang kafarat yang ditetapkan berdasarkan *nash* Al Qur`an, yang keberadaannya telah disepakati oleh para ulama.

Tidak ada beda pendapat di kalangan ulama bahwa orang yang tertinggal ibadah hajinya setelah dia disyari'atkan, baik karena tertinggal satu rukun dari rukun-rukun haji atau karena kekeliruan menghitung waktu, atau karena kebodohannya dan kealpaannya, atau karena mengerjakan satu perbuatan yang merusak hajinya; Itu semua mewajibkannya untuk meng-*qadha*` (mengganti) hajinya tersebut. Jika hajinya wajib, apakah dia wajib membawa hewan kurban disamping wajib untuk meng-*qadha*`nya?

Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, jika hajinya sunah, apakah juga wajib di-*qadha*` ataukah tidak. Dan beda pendapat di kalangan para ulama terjadi pada semua masalah tersebut:

1. Jumhur ulama berpendapat wajibnya dia membawa hewan kurban (*hadya*) karena kekurangannya dalam melaksanakan amalan yang menunjukkan dia harus membawa hewan kurban.

2. Sekelompok ulama berpendapat *syadz* mengatakan: Pada dasarnya dia tidak wajib membawa hewan kurban dan tidak pula harus meng-*qadha`*, kecuali pada haji yang wajib.

Menurut jumhur ulama, masalah haji yang rusak memiliki kekhususan hukum yang berbeda dengan amalan-amalan ibadah lainnya. Diantaranya adalah agar orang yang hajinya rusak menyelesaikan hajinya hingga akhir, dia tidak boleh memutuskan hajinya tersebut di tengah jalan, dan wajib baginya untuk membayar denda.

Sekelompok ulama berpendapat *syadz* mengatakan: Ibadah haji sama dengan ibadah-ibadah lainnya.

Dasar pegangan jumhur ulama adalah firman Allah SWT, *"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah."*

Jumhur ulama menjadikan ayat ini bersifat umum, sedangkan kalangan ulama yang menentang menjadikannya bersifat khusus dengan meng-*qiyas*-kannya kepada semua jenis ibadah lainnya saat terkena perkara-perkara yang merusaknya.

Para ulama sepakat bahwa perkara yang dapat merusak ibadah haji seseorang dari hal-hal yang diperintahkan adalah meninggalkan rukun-rukun haji yang merupakan syarat sahnya haji. Dengan beda pendapat diantara ulama mana yang termasuk rukun dan mana yang tidak.

Sedangkan yang berasal dari hal-hal yang dilarang adalah bersetubuh (menggauli istri), walau para ulama berbeda pendapat tentang waktu terjadinya persetubuhan yang menyebabkan rusaknya ibadah haji seseorang.

E. Kafarat bagi *Jima'* saat Menunaikan Haji

Para ulama sepakat bahwa menggauli istri dapat merusak haji, berdasarkan firman Allah SWT,

فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ

"Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh berkata keji, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji." (Qs. Al Baqarah [2]: 197)

Mereka telah bersepakat bahwa orang yang menyetubuhi istrinya sebelum mengerjakan wukuf di 'Arafah, maka ibadah hajinya batal. Begitupula orang yang mengerjakan umrah menggauli istrinya sebelum thawaf dan sa'i.

Para ulama berbeda pendapat tentang rusaknya ibadah haji yang disebabkan oleh persetubuhan setelah wukuf di Arafah sebelum melontar jumrah dan setelah melontar jumrah, sebelum thawaf Ifadhah.

1. Malik berkata: Orang yang bersetubuh sebelum melontar jumrah 'Aqabah, maka hajinya batal dan dia wajib menyembelih hewan kurban dan meng-*qadha`* hajinya di tahun mendatang. Ini adalah pendapat Syafi'i.

2. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat wajib baginya menyembelih kurban seekor unta, namun hajinya sempurna. Diriwayatkan dari Malik seperti ini pula.

3. Malik berkata: Orang yang bersetubuh setelah melontar jumrah 'Aqabah namun sebelum thawaf Ifadhah, hajinya sempurna.

4. Jumhur ulama berkata dengan pendapatnya Malik bahwa menggauli istri sebelum thawaf Ifadhah tidak merusak haji. Menurut mereka dia wajib menyembelih hewan kurban.

5. Segolongan ulama berkata: Orang yang menggauli istrinya sebelum thawaf Ifadhah maka hajinya batal. Ini adalah pendapat Ibnu Umar RA.

Sebab perbedaan pendapat: Masalah *tahallul* dalam haji yang dianggap sama dengan salam dalam shalat, yaitu *tahallul akbar* (berupa thawaf Ifadhah) dan *tahallul asghar.* Dan apakah disyaratkan untuk kebolehan menggauli istri dengan dua melakukan *tahallul* ini atau cukup salah satunya saja.

Tidak ada beda pendapat di antara para ulama bahwa *tahallul asghar* (setelah melontar jumrah 'Aqabah pada hari penyembelihan hewan kurban -tanggal 10 Dzulhijjah-) menghalalkan seorang jamaah haji dari segala sesuatu yang di haramkan selama menunaikan ibadah haji kecuali wanita, minyak wangi dan membunuh binatang buruan.

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah tersebut:

1. Pendapat yang *masyhur* dari Malik menyebutkan bahwa dihalalkan baginya segala sesuatu kecuali wanita dan minyak wangi.

2. Pendapat lain dari Malik menyebutkan kecuali wanita, minyak wangi dan membunuh binatang buruan. Hal ini karena firman Allah SWT,

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

"Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji maka bolehlah kamu berburu." (QS Al Maa`idah [5]: 2)

Maknanya Ini adalah *tahallul akbar*.

Para ulama sepakat bahwa orang yang mengerjakan umrah dapat ber-*tahallul* dari umrahnya ketika telah menyelesaikan thawaf di Baitullah dan mengerjakan sa'i meskipun tanpa mencukur kepala atau memendekannya. Berdasarkan riwayat yang telah *tsabit* dalam hal tersebut, kecuali ada sedikit beda pendapat yang *syadz*.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA bahwa dia ber-*tahallul* dengan melakukan thawaf di Baitullah.

Abu Hanifah berkata: Dia tidak ber-*tahallul* kecuali setelah mencukur. Namun jika bergaul dengan istrinya sebelum itu, umrahnya batal.

Para ulama berbeda pendapat tentang jenis *jima'* yang dapat merusak haji. Dan mereka juga berbeda pendapat tentang pendahuluan *jima'* (bercumbu dan sebagainya).

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa bertemunya dua alat kelamin sudah merusak ibadah haji.

2. Kalangan yang mensyaratkan untuk bersuci jika keluar mani setelah bertemunya dua alat kelamin, sepertinya juga mensyaratkan hal ini dalam ibadah haji.

Mereka pun berbeda pendapat tentang keluarnya air mani di luar kemaluan.

1. Abu Hanifah berpendapat: Tidak merusak ibadah haji kecuali keluarnya air mani di dalam kemaluan.

2. Syafi'i menilai: Apa yang mewajibkan terkena *hadd* dia juga merusak ibadah haji.

3. Malik berpendapat: Keluarnya air mani sudah merusak haji, demikian pula pendahuluannya yang berupa cumbuan dan ciuman.

4. Syafi'i menganjurkan orang yang menggauli istrinya di selain kemaluannya agar menyembelih seekor kambing.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang berulang-ulang melakukan persetubuhan.

1. Malik berkata: Tidak ada kewajiban atasnya kecuali hanya satu sembelihan hewan kurban.

2. Abu Hanifah berpendapat: Jika dia bersetubuh dengan berulang-ulang dalam satu waktu, wajib atasnya menyembelih seekor hewan kurban. Namun apabila dia melakukannya berulang-ulang di beberapa waktu, maka wajib bagi setiap persetubuhan untuk menyembelih seekor hewan kurban.

3. Muhammad bin Hasan menilai: Cukup baginya menyembelih seekor hewan kurban, meskipun dia melakukannya berulang-ulang selama belum menyembelih hewan kurban untuk persetubuhannya yang pertamanya.

4. Riwayat dari Syafi'i ada tiga pendapat, namun yang *masyhur* seperti pendapat Malik.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang menggauli istrinya karena lupa.

1. Malik dalam hal ini menyamakan hukum antara kesengajaan dan lupa.

2. Syafi'i dalam pendapatnya yang terbaru mengatakan: Tidak ada *kafarat* atas dirinya.

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah seorang wanita juga terkena kewajiban untuk menyembelih seekor hewan kurban.

1. Malik berpendapat: Jika dia menyetujuinya wajib atasnya menyembelih seekor hewan kurban, namun jika dia tidak menyetujuinya, wajib bagi suaminya untuk menyembelih dua ekor hewan kurban.

2. Syafi'i menilai: Tidak ada kewajiban bagi suaminya kecuali untuk menyembelih seekor hewan kurban. Seperti dalam hukum orang yang bersetubuh di bulan Ramadhan.

3. Jumhur ulama berpendapat bahwa suami istri jika keduanya menunaikan haji di tahun yang akan datang di pisahkan.

4. Ada pendapat lainnya: Tidak perlu dipisahkan, pendapat yang mengatakan tidak perlu dipisahkan diriwayatkan dari beberapa orang sahabat dan tabi'in. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

Pendapat Malik dan Syafi'i saling berbeda tentang dari mana keduanya dipisahkan. Syafi'i berkata: Keduanya dipisahkan dari tempat rusaknya ibadah haji. Malik berkata: Keduanya dipisahkan dari tempat mereka mulai berihram, hanya saja keduanya berihram sebelum batas *miqat.*

Kalangan ulama yang berpendapat keduanya dipisahkan berpegang kepada prinsip tindakan pencegahan dari kemaksiatan dan sebagai hukuman. Sedangkan kalangan ulama mereka yang berpendapat tidak perlu keduanya dipisahkan berpegang kepada hukum asal. Karena hukum dalam bab ini tidak dapat ditetapkan kecuali dengan adanya *nash.*

Para ulama berbeda pendapat tentang jenis hewan kurban yang wajib disembelih sebagai kafarat *jima'.*

1. Malik dan Abu Hanifah berkata: Hewan kurban itu adalah kambing.

2. Syafi'i berkata: Tidak sah kecuali dengan unta. Jika tidak mendapatkannya, maka dapat digantikan dengan dirham yang senilai harga unta, lalu jumlah dirham tersebut dialihkan dalam bentuk makanan. Apabila masih tidak memilikinya, maka dapat berpuasa untuk setiap satu *mud.*

Syafi'i juga menilai: Memberi makanan kepada orang-orang miskin dan menyembelih hewan kurban tidak sah dilakukan kecuali di kota Makkah atau di Mina. Sedangkan berpuasa boleh di mana saja sekehendaknya.

Malik berkata: Setiap pelanggaran yang terjadi ketika ihram. Baik berupa persetubuhan atau mencukur rambut kepala atau terhalang dari menunaikan ibadah haji, maka pelakunya jika tidak mendapatkan hewan kurban dia dapat berpuasa tiga hari selama musim haji dan tujuh hari

ketika kembali ke negerinya. Tetapi memberikan makan kepada orang-orang miskin tidak termasuk di dalamnya.

Malik menyamakan antara denda yang wajib dalam hal ini dengan denda orang yang menunaikan haji Tamattu'. Sedangkan Syafi'i menyamakan antara denda yang wajib di sini dengan *fidyah*. Menurut Malik, tidaklah memberikan makanan kepada orang-orang miskin kecuali sebagai kafarat membunuh binatang buruan dan sebagai kafarat menghilangkan gangguan (penyakit).

Sedangkan menurut Syafi'i, berpuasa dan memberikan makanan kepada orang-orang miskin boleh jadi sebagai pengganti dari denda dalam dua keadaan tersebut. Namun pengganti keduanya tidak terjadi kecuali dalam satu keadaan, sehingga meng-*qiyas*-kan perkara yang tidak disebutkan dalam *nash* dengan yang disebutkan dalam hal memberi makanan kepada orang-orang miskin lebih tepat. Inilah pembahasan tentang gugurnya ibadah haji karena sebab *jima'*.

F. Haji yang Terlewatkan

Rusaknya haji yang disebabkan oleh berlalunya waktu (terlewatkan mengerjakan wukuf di Arafah pada tanggal 9 Dzulhijjah), para ulama sepakat bahwa orang yang melakukannya tidak keluar dari ihramnya kecuali dengan mengerjakan thawaf di Baitullah dan sa'i antara bukit Shafa dan Marwa (dia ber-*tahallul* dengan umrah), dan wajib atasnya menunaikan ibadah haji di tahun mendatang.

Para ulama berbeda pendapat apakah wajib atasnya membawa hewan kurban ataukah tidak.

1. Malik, Syafi'i, Ahmad, Ats-Tsauri dan Abu Tsaur menilai: Wajib baginya membawa hewan kurban. Dasar pegangan mereka adalah adanya *ijma'* bahwa orang yang terhalang oleh penyakit hingga hajinya terlewatkan wajib baginya membawa hewan kurban.

2. Abu Hanifah berpendapat: Dia ber-*tahallul* dengan umrah, wajib atasnya menunaikan haji di tahun mendatang, namun dia tidak wajib membawa hewan kurban.

Hujjah penduduk Kufah adalah bahwa hukum asal hewan kurban adalah sebagai pengganti haji *qadha'*. Ketika *qadha'* tidak ada kewajiban membawa hewan kurban kecuali yang dikhususkan oleh *ijma'*.

Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah saling berbeda pendapat tentang orang yang terlewatkan hajinya padahal dia menunaikan haji Qiran, apakah dia meng-*qadha`* hajinya saja atau haji dan umrahnya.

Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa dia meng-*qadha`* keduanya, karena ibadah *qadha`* dikerjakan seperti asal kewajibannya. Abu Hanifah menilai: Dia tidak wajib melaksanakan kecuali hajinya saja karena dia telah melakukan thawaf untuk umrahnya, makanya dia tidak meng-*qadha`* kecuali apa yang terlewatkannya.

Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang terlewatkan hajinya dia tidak menegakkan ihramnya hingga tahun yang akan datang. Inilah pendapat yang dipilih oleh Malik hanya saja beliau membolehkan hal itu untuk menggugurkan kewajiban membawa hewan kurban, dan dia tidak perlu ber-*tahallul* dengan umrah.

Sebab perbedaan pendapat: Beda persepsi para ulama tentang orang yang berihram untuk menunaikan haji di luar bulan-bulan haji.

Kalangan ulama yang tidak menetapkannya sebagai seorang yang benar-benar berihram, tidak membolehkan orang yang terlewatkan ibadah hajinya untuk tetap berihram hingga tahun mendatang. Sedangkan kalangan ulama yang membolehkannya berihram di luar hari-hari haji mengijinkannya untuk tetap dalam keadaan berihram.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata: Kami telah membahas tentang kafarat yang wajib dengan *nash-nash* dalam ibadah haji dan sifat *qadha`* dari ibadah haji yang terlewatkan dan rusak, serta sifat ber-*tahallul* orang yang terlewatkan ibadah hajinya. Kami telah membahas sebelum itu tentang beberapa *kafarat* yang tercantum dalam *nash*, dan apa-apa yang diklasifikasikan oleh para fuqaha berupa kafarat orang yang merusak ibadah hajinya.

Selanjutnya akan kami bahas tentang kafarat-kafarat yang diperselisihkan, yaitu pelanggaran terhadap cara-cara *manasik* haji yang tidak disebutkan di dalam *nash*.

G. Kafarat yang Tidak Termaktub dalam *Nash*

Jumhur ulama telah sepakat bahwa diantara *manasik* haji ada yang sunah mu`akkadah dan ada yang dianjurkan.

Yang termasuk ke dalam sunah mu'akkadah, jika ditinggalkan maka wajib atasnya membayar denda, karena ibadah hajinya dinilai berkurang, ini berlaku pada ibadah haji Tamattu' dan Qiran.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, dia berkata, "Barangsiapa yang terlewatkan salah satu dari *manasik* haji, apabila wajib atasnya membayar denda. Sedangkan yang berupa *nafilah* (tambahan), mereka tidak mewajibkan membayar denda *(kafarat)*."

Namun para ulama berbeda pendapat dengan perbedaan yang sangat banyak sekali tentang orang yang meninggalkan sebagian dari *manasik* haji, apakah dia terkena *kafarat* ataukah tidak.

Hal itu disebabkan perbedaan pendapat diantara mereka, apakah hal itu termasuk ke dalam sunah atau *nafilah.*

Tentang perbuatan yang termasuk ke dalam kewajiban ibadah haji, tidak ada perselisihan pendapat diantara para ulama tentang kewajiban membayar denda. Namun perbedaan mereka terfokus pada perbuatannya itu sendiri, apakah dia termasuk ke dalam yang wajib ataukah tidak.

Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat tidak ada kewajiban sama sekali kecuali pada hal-hal yang tercantum di dalam *nash*, karena mereka tidak mengambil *qiyas*, terutama dalam masalah-masalah ibadah.

Demikian pula para ulama telah sepakat bahwa larangan-larangan yang disunahkan untuk ditinggalkan lalu dikerjakan, maka wajib atasnya membayar *fidyah.* Sedangkan yang hanya dianjurkan untuk ditinggalkan (namun dikerjakan) maka dia tidak terkena kewajiban apa-apa.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang meninggalkan satu amalan didasari oleh perbedaan mereka tentang persepsi apakah amal tersebut sunah atau tidak.

Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri tidak mewajibkan untuk membayar *fidyah* kecuali atas apa-apa yang tercantum dalam *nash.*

Kami akan sebutkan beberapa permasalahan *masyhur* yang diperdebatkan para fuqaha tentang perbuatan yang meninggalkan satu per satu dari *manasik* haji (artinya yang memiliki konsekuensi membayar denda atau memang dia tidak diwajibkan dari awal hingga akhir *manasik* haji). Begitu pula tentang perbuatan-perbuatan yang terlarang satu persatu.

Permasalahan pertama yang diperdebatkan oleh para ulama daripada *manasik* haji adalah orang yang melewati batas *miqat* dalam keadaan tidak berihram, apakah dia terkena kewajiban membayar denda *(kafarat)* atau tidak.

1. Sekelompok ulama berpendapat: dia tidak berkewajiban membayar denda, yang lainnya berkata. Dia tetap terkena kewajiban membayar denda meskipun kembali lagi. Ini adalah pendapat Malik dan Ibnu Mubarak, juga riwayat dari Ats-Tsauri.

2. Sekelompok ulama yang lain berkata: Apabila dia kembali lagi, maka tidak terkena kewajiban membayar denda. Namun jika tidak kembali dia terkena kewajiban itu. Ini adalah pendapat Syafi'i, Abu Yusuf dan Muhammad, serta pendapat yang *masyhur* dari Ats-Tsauri.

3. Abu Hanifah berpendapat: jika kembali seraya ber-*talbiyah* dia tidak terkena kewajiban membayar denda. Namun jika kembali tanpa diiringi dengan *talbiyah* dia tetap terkena kewajiban membayar denda.

4. Sedangkan ulama lainnya berpendapat perbuatan itu wajib dilakukan (yaitu mengulang kembali —penerj) tanpa dikenakan kewajiban membayar denda.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang mencuci rambutnya dengan *khathma'* (tumbuhan berwarna):

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat wajib atasnya membayar *fidyah.*

2. Ats-Tsauri dan ulama lainnya berpendapat dia tidak terkena kewajiban apa-apa.

Malik berpendapat orang yang masuk ke kamar mandi harus membayar *fidyah.* Sedangkan mayoritas ulama membolehkannya. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dari jalur yang terpercaya, bahwa beliau memasuki kamar mandi.

Jumhur ulama berpendapat bahwa orang yang sedang berihram mengenakan pakaian yang terlarang baginya maka diwajibkan membayar *fidyah.*

Untuk berbeda pendapat tentang orang yang memakai celana panjang ketika tidak mendapati kain sarung, apakah dia harus membayar *fidyah* atau tidak.

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat: dia terkena kewajiban membayar *fidyah.*

2. Ats-Tsauri, Ahmad, Abu Tsaur dan Daud Azh-Zhahiri berpendapat jika tidak mendapatkan kain sarung, maka dia tidak terkena kewajiban apa-apa.

Dasar pegangan mereka yang melarang memakai celana panjang adalah adanya larangan mutlak tentang hal tersebut. Sedangkan dasar pegangan mereka yang tidak mengharuskan membayar *fidyah* adalah hadits Amru bin Dinar dari Jabir dan Ibnu Abbas RA, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

السَّرَاوِيْلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الإِزَارَ، وَالْخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ.

"Celana panjang (boleh dipakai) bagi orang yang tidak mendapatkan kain sarung, dan khuff (boleh dipakai) bagi orang yang tidak mendapatkan sandal."[825]

Mereka berbeda pendapat tentang orang yang memakai khuf yang terpotong bagian bawah kata kakinya disamping dia memiliki sandal:

1. Malik berpendapat wajib atasnya membayar *fidyah.*

2. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat dia tidak terkena kewajiban apa-apa.

3. Syafi'i berpendapat dengan dua perkataan tersebut.

Para ulama berbeda pendapat tentang seorang wanita yang mengenakan sarung tangan apakah dia terkena kewajiban membayar *fidyah* atau tidak.

Kami telah banyak membahas seputar hukum-hukum permasalahan ini dalam bab ihram. Begitu pula para ulama berbeda pendapat tentang orang yang tidak ber-*talbiyah*, apakah dia terkena kewajiban membayar denda atau tidak. Hal ini juga sudah di bahas terdahulu.

Para ulama telah bersepakat bahwa orang yang melakukan thawaf dengan putaran yang berbalik arah atau terlupa satu putaran, maka dia wajib mengulanginya selama masih berada di dalam kota Makkah, namun mereka berbeda pendapat jika dia telah kembali ke keluarganya.

---

[825] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

1. Sekelompok ulama berpendapat (diantaranya Abu Hanifah) cukup membayar denda.

2. Ulama lainnya berpendapat dia wajib mengulanginya kembali, dan dipaksa untuk itu, tidak cukup atasnya hanya dengan membayar denda.

Demikian pula mereka berbeda pendapat tentang kewajiban membayar denda atas orang yang tidak melakukan lari-lari kecil pada tiga putaran pertama:

1. Ibnu Abbas RA, Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Tsaur berpendapat wajib atasnya membayar denda.

2. Sedangkan pendapatnya Malik dan para pengikutnya saling berselisih dalam hal ini. Perbedaan pendapat ini didasari atas persepsi apakah hal itu sebagai sunah atau tidak.

Pembahasan masalah ini telah dikemukakan dalam pembahasan yang lalu.

Mencium Hajar Aswad, atau mencium tangannya setelah dia menyentuh Hajar Aswad ketika tidak mampu menciumnya. Menurut mereka, yang mewajibkan membayar denda dengan meng-*qiyas*-kan kepada orang yang menunaikan haji Tamattu', apabila meninggalkannya maka wajib atasnya membayar denda.

Demikian pula para ulama berbeda pendapat tentang orang yang lupa mengerjakan dua rakaat shalat sunah setelah thawaf hingga dia pulang ke negerinya, apakah dia terkena kewajiban membayar denda atau tidak.

1. Malik berpendapat dia wajib membayar denda.

2. Ats-Tsauri berpendapat selama dia masih di Masjidil Haram, hendaknya dia mendirikan shalat tersebut dua rakaat.

3. Syafi'i dan Abu Hanifah berpendapat dia boleh mengerjakannya di mana saja sekehendaknya.

Para ulama yang berpendapat bahwa thawaf Wada` bukan sesuatu yang wajib. Mereka berbeda pendapat tentang orang yang meninggalkannya dan tidak mungkin dia kembali lagi, apakah dia terkena kewajiban membayar denda atau tidak.

1. Malik berpendapat dia tidak terkena kewajiban apa-apa, kecuali tempat tinggalnga dekat, hingga dia dapat kembali lagi.

2. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat jika tidak kembali, maka dia terkena kewajiban membayar denda, menurut mereka kewajiban untuk kembali lagi selama belum melewati batas *miqat*.

Hujjah mereka yang berpendapat hal itu bukanlah sunah mu'akkadah bahwa penduduk kota Makkah dan wanita yang haid tidak berkewajiban untuk mengerjakannya.

Menurut Abu Hanifah, orang yang tidak memasukkan Hijr Isma'il ke dalam thawafnya, dia harus mengulanginya kembali selama masih berada di Makkah. Dan jika dia telah keluar maka wajib atasnya membayar denda.

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah syarat sahnya thawaf harus berjalan (mengelilingi Baitullah) lantaran dia memiliki kesanggupan untuk itu:

1. Malik berpendapat berjalan merupakan salah satu syarat sahnya thawaf seperti berdiri dalam shalat, apabila dia tidak sanggup berdiri maka seperti shalatnya orang yang duduk. Malik berpendapat dia harus mengulanginya kembali, kecuali dia telah kembali ke tanah airnya, maka wajib membayar denda.

2. Syafi'i berpenadapat thawaf sambil menaiki kendaraan diperbolehkan. Karena Nabi SAW pernah thawaf di Baitullah dengan menaiki kendaraan padahal beliau tidak dalam keadaan sakit. Namun beliau lebih menyukai agar orang-orang menghormatinya (dengan berjalan bersama mereka).[826]

Mereka yang berpendapat bahwa sa'i bukan suatu kewajiban, apabila dia (tidak melakukannya) dan kembali ke negerinya, maka wajib atasnya membayar denda. Sedangkan yang berpendapat dia hanya sebagai tambahan saja, (jika ditinggalkan) tidak terkena kewajiban apa-apa.

Kami sudah membahas perbedaan pendapat para ulama tentang orang yang mendahulukan sa'i dari thawaf, apakah dia terkena kewajiban

---

[826] Seperti terdapat dalam hadits dari Jabir RA yang sangat panjang tentang hajinya Nabi SAW. *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

membayar denda jika tidak kembali lagi hingga meninggalkan kota Makkah atau tidak.

Para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban membayar denda bagi orang yang meninggalkan Arafah sebelum matahari tenggelam:

1. Syafi'i dan Ahmad berpendapat jika dia kembali lagi lalu meninggalkan Arafah setelah matahari terbenam, maka dia tidak terkena kewajiban membayar denda, ataupun jika tidak kembali hingga terbit fajar hari berikutnya, maka dia terkena kewajihan membayar denda.

2. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat dia tetap terkena kewajiban membayar denda, baik kembali lagi ataupun tidak. Hal ini sudah dibahas pada kesempatan yang lalu.

Para ulama berbeda pendapat tentang orang yang wukuf pada hari Arafah di Uranah:

1. Syafi'i berpendapat dia tidak mendapatkan hajinya.

2. Malik berpendapat wajib membayar denda.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah larangan wukuf di sana termasuk ke dalam bab keharaman atau masuk ke dalam bab makruh.

Kami telah banyak membahas pada kesempatan yang lalu dalam bab amalan-amalan haji tentang perbedaan pendapat Para ulama dalam hal apa saja yang mewajibkan membayar denda jika ditinggalkan dan apa saja yang tidak, walaupun secara berurutan pembahasan tersebut dicantumkan di sini, namun yang lebih mudah menyebutkannya di sana.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Kami telah membahas tentang kewajiban ibadah yang mulia ini, kepada siapa diwajibkan, tentang syarat-syarat wajibnya dan kapan diwajibkan. Itu semua merupakan pengantar untuk mengenali ibadah ini sebaik-baiknya. Kami juga telah membahas tentang waktu pelaksanaan ibadah yang mulia ini, tempatnya, larangan-larangannya, dan amalan-amalan yang dikerjakan di setiap tempat pelaksanaannya dan disetiap waktu-waktunya hingga akhir masanya selesai. Setelah itu kami membahas seputar hukum *tahallul* untuk ibadah yang mulia ini, dan hal-hal yang dapat dilakukan untuk perbaikan ibadah ini berupa *kafarat-kafarat* dan yang tidak diterima bahkan harus diulanginya lagi. Kami juga telah membahas tentang kewajiban mengulangi menurut sebab-sebabnya. Dalam bab ini terdapat pula pembahasan tentang orang yang disyari'atkan lalu dia terhalang oleh

kepungan musuh atau oleh penyakit dan sebagainya. Pembahasan yang tersisa mengenai amalan-amalan haji adalah *hadyu* (menyembelih hewan kurban), karena dia merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ibadah yang sangat mulia ini, karenanya sudah sewajarnya dibahas secara tersendiri."

H. Hadyu

Pembahasan mengenai *hadyu* (penyembelihan)[827] mencakup tentang kewajiban, jenis, usia, cara membawa, asal dan tempat penyembelihan, dan hukum memakan dagingnya setelah disembelih.

Para ulama bersepakat bahwa hewan kurban yang dibawa ketika menunaikan ibadah yang mulia ini ada yang wajib dan ada pula yang bersifat *tathawwu'* (sunah). Adapun yang wajib adalah yang dibawa karena *nadzar* dan yang memang diwajibkan pada sebagian *manasik* ini, ada pula yang wajib karena sebagai *kafarat*.

Mengenai hewan kurban yang wajib pada sebagian *manasik* ibadah ini adalah hewan kurban pada praktek haji *tamattu'* menurut kesepakatan para ulama, dan pada haji qiran dengan beberapa perbedaan pendapat di dalamnya.

Tentang hewan kurban yang wajib karena sebagai kafarat adalah hewan kurban pada haji *qadha`* menurut madzhab yang mensyaratkan keharusan membawa hewan sembelihan. Hewan sembelihan sebagai *kafarat* karena membunuh binatang buruan (ketika ihram), karena memotong tumbuhan, dan lainnya dari segala jenis sembelihan dengan sebab-sebab pelanggaran yang terjadi saat berihram sesuai kesepakatan para ahli fikih, atau lantaran meninggalkan salah satu atau sebagian dari *manasik* haji yang telah ditetapkan berdasarkan *nash*.

Adapun mengenai jenis hewan sembelihan atau kurban, para ulama telah bersepakat bahwa hewan kurban tidak boleh dilaksanakan kecuali dari kedelapan jenis yang telah disebutkan oleh Allah SWT. Dan tingkatan yang paling utama (*afdhal*) dari hewan kurban adalah unta,

---

[827] Yaitu menyembelih hewan kurban sebagai pengganti kewajiban haji yang ditinggalkan, atau sebagai *dam* (denda) karena melakukan sesuatu yang dilarang saat melaksanakan ibadah haji.

sapi, kambing, dan rusa. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam hal ini mengenai hewan kurban untuk hari raya idul Adha.

Mengenai usianya, para ulama telah bersepakat bahwa hewan yang sah untuk dijadikan hewan sembelihan adalah yang telah mencapai usia dua tahun atau lebih. Anak rusa yang belum mencapai dua tahun tidak sah untuk dijadikan sebagai hewan sembelihan *(udhiyah* dan *hadyu*), berdasarkan sabda Rasulullah SAW kepada Abu Burdah,

تُجْزِي عَنْكَ وَلَا تُجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

"Dia mencukupi (sah) untukmu dan tidak sah bagi siapapun setelahmu."[828]

Para ulama berbeda pendapat mengenai kambing yang berusia kurang dari dua tahun. Mayoritas ulama membolehkan menjadikannya sebagai hewan kurban. Ibnu Umar RA pernah berkata, "Hewan kurban tidak sah kecuali yang telah mencapai usia dua tahun dari semua jenis, dan tidak ada perbedaaan pendapat bahwa hewan kurban yang paling mahal adalah yang paling utama."

Zubair RA pernah berkata kepada anaknya, "Wahai anakku, janganlah salah seorang diantara kamu menyembelih hewan kurban bagi Allah dengan suatu jenis dari hewan kurban yang dia sendiri merasa malu jika memberikannya sebagai hadiah kepada kawannya. Padahal sesungguhnya Allah adalah yang Maha Mulia dan yang Paling berhak untuk diberikan sesuatu yang paling baik. Rasulullah SAW pernah bersabda saat beliau ditanya mengenai hamba sahaya yang paling utama. Beliau lantas menjawab,

أَغْلاهَا ثَمَنًا، وَأَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا.

"Yang harganya paling mahal dan yang paling bernilai bagi pemiliknya."[829]

---

[828] *Muttafaq Alaih.* HR. Al Bukhari (951, 965, 968, 5545, 5560 dan 6673), Muslim (1961), Abu Daud (2801), At-Tirmidzi (1608), An-Nasa`i (7/222) dan Ahmad (4/45 dan 303).

[829] *Muttafaq Alaih.* HR. Al Bukhari (2382), Muslim (136), An-Nasa`i dalam *Al Kubra* (4216 dan 4894), Ibnu Majah (2523) dan Al Baihaqi (3/176, 6/273, 9/272 dan 10/273).

Tidak ada batasan jumlah tertentu dalam hal jumlah hewan kurban, karena hewan kurban Rasulullah SAW berjumlah seratus ekor.

Mengenai tata cara membawa hewan sembelihan, yaitu mengalunginya dengan sandal dan memberinya tanda bahwa dia adalah hewan kurban atau sembelihan. Karena Rasulullah SAW pernah keluar dari Madinah pada saat peristiwa perjanjian Hudaibiyah. Dan ketika sampai di Dzul Hulaifah, beliau mengalungi hewan kurbannya dengan sandal dan memberi tanda padanya, kemudian beliau berihram.[830]

Apabila hewan kurban tersebut berupa unta dan sapi, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama untuk dikalungkan dengan satu atau dua sandal, atau dengan yang sejenisnya jika tidak terdapat sandal.

Para ulama berbeda pendapat mengenai mengalungkan sandal pada hewan kurban sejenis kambing.

1. Malik dan Abu Hanifah berpendapat kambing tidak di kalungi.
2. Syafi'i, Ahmad, Abu Tsaur dan Daud menyatakan bahwa kambing boleh dikalungi, berdasarkan hadits A'masy dari Ibrahim dari Aswad dari Aisyah bahwa Nabi SAW pernah suatu kali membawa hewan kurban berupa kambing ke Baitullah, dan beliau memberi tanda padanya.[831]

Para ulama menganjurkan untuk menghadapkan hewan kurban tersebut ke arah Qiblat ketika memberinya tanda.

Malik menganjurkan pemberian tanda pada hewan kurban di sisi kirinya, berdasarkan sebuah riwayat dari Nafi', dari Ibnu Umar, "Bahwa ketika beliau membawa hewan kurban dari kota Madinah, beliau mengalunginya dengan sandal dan memberi tanda padanya di Dzul Hulaifah, beliau mengalunginya terlebih dahulu sebelum memberi tanda. Itu semua dilakukan di satu tempat dan menghadapkannya ke arah Qiblat, beliau mengalunginya dengan dua sandal dan memberinya tanda di sisi kiri. Setelah itu beliau membawanya bersama orang-orang hingga

---

[830] *Shahih.* HR. Al Bukhari (1694, 1695, 2711, 2712, 2731 dan 2732), Abu Daud (2765 dan 4655), An-Nasa`i (5/169), dan Ahmad (4/323, 328 dan 331).

[831] *Muttafaq Alaih.* HR. Al Bukhari (1696, 1698, 1699 dan 1705), Muslim (1321), Abu Daud (1757, 1758 dan 1759), At-Tirmidzi (908), An-Nasa`i (5/171, 172, 173 dan 175), Ibnu Majah (3098), dan Ahmad (6/78, 85 dan 216).

mencapai wukuf di Arafah, lalu beliau pun bergegas membawanya ketika hendak meninggalkan Arafah.

Dan, ketika sampai di Mina pada pagi hari penyembelihan hewan kurban (10 Dzulhijjah), beliau menyembelihnya sebelum mencukur atau memendekkan rambut kepala beliau. Beliau yang menyembelih sendiri hewan kurbanya dengan cara mesejajarkannya dalam kondisi berdiri dan menghadapkanya ke arah Qiblat, lalu beliau memakan sebagian dagingnya dan memberikan sebagian yang lain kepada orang-orang miskin.

Syafi'i, Ahmad dan Abu Tsaur menganjurkan untuk memberi tanda pada hewan kurban di sisi kanannya berdasarkan hadits Ibnu Abbas RA: bahwa Rasulullah SAW melaksanakan shalat Zhuhur di Dzul Hulaifah, kemudian beliau berdoa untuk hewan kurbanya, lalu memberi tanda di sisi kananya hingga darah mengalir darinya dan beliau mengalunginya dengan dua sandal. Setelah itu, beliau menaiki hewan tunggangannya, dan ketika sampai di Baida`, beliau berihram untuk menunaikan haji.[832]

Adapun mengenai tempat memulai membawa hewan kurban tersebut, Malik menilai bahwa yang termasuk Sunnah adalah hewan kurban tersebut dibawa dari daerah halal (bukan tanah haram). Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa orang yang membeli hewan kurban di kota Makkah dan dia tidak membawanya ke daerah halal, wajib untuk membawanya ke Arafah terlebih dahulu. Jika tidak melakukannya, maka dia harus mencari gantinya. Namun sekalipun dia telah membawanya ke daerah halal, beliau tetap menganjurkan untuk membawanya kembali ke Arafah. Ini adalah pendapat Ibnu Umar RA, dan yang dianut oleh Al-Laits.

Sedangkan Syafi'i, Ats-Tsauri dan Abu Tsaur berpendapat bahwa berdiamnya hewan kurban di Arafah merupakan Sunnah dan tidak ada dosa bagi orang yang tidak melakukannya, baik dia telah membawanya ke daerah halal atau tidak. Abu Hanifah menyatakan bahwa mendiamkan hewan kurban di Arafah tidak termasuk Sunnah.

---

[832] *Shahih.* HR. Muslim (1243), Abu Daud (1752), At-Tirmidzi (906), An-Nasa`i (5/172), Ibnu Majah (3097), Ahmad (1/344 dan 372), Ath-Thayalisi (2696), dan Ibnu Al Jarud (424).

Alasan imam Malik menganjurkan membawa hewan kurban dari daerah halal ke tanah haram adalah karena Rasulullah SAW melakukan hal tersebut. Dan beliau bersabda,

خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ.

"Ambillah manasik (tata cara) haji kalian dariku."[833]

Imam Syafi'i mengatakan bahwa memberi tanda pengenal adalah Sunnah sebagaimana mengalunginya dengan sandal pada hewan kurban. Abu Hanifah berkata, "Memberi tanda pengenal bukan termasuk Sunnah, sesungguhnya hal itu dikerjakan oleh Rasulullah SAW karena (kebetulan) beliau tinggal di luar tanah haram. Adapun riwayat dari Aisyah mengenai adanya pilihan dalam hal ini, maka dia boleh memberinya tanda pengenal atau tidak sesuai kehendaknya.

Mengenai tempat berakhirnya hewan kurban tersebut adalah Baitullah Al 'Atiq (Ka'bah), sebagaimana firman Allah SWT,

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ

"Bagi kamu pada binatang-binatang hadyu, itu ada beberapa manfa`at, sampai kepada waktu yang ditentukan, kemudian tempat wajib (serta akhir masa) menyembelihnya ialah setelah sampai ke Baitul Atiq (Baitullah)." (Qs. Al Hajj [22]: 33)

Dan firman-Nya,

هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ

"...sebagai hadyu yang dibawa sampai ke Ka'bah." (Qs. Al Maa`idah [5]: 95)

Para ulama telah bersepakat bahwa tidak seorangpun dibolehkan untuk melakukan penyembelihan di Ka'bah, demikian pula Masjidil Haram, sehingga makna dari firman Allah SWT, "*...sebagai hadyu yang dibawa sampai ke Ka'bah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 95), yang dimaksud dari penyembelihan di kota Makkah adalah untuk berbuat baik kepada fakir miskin penduduk kota Makkah.

[833] *Takhrij*nya telah disebutkan terdahulu.

Malik menyatakan bahwa makna dari firman Allah SWT, *"Sebagai hadyu yang dibawa sampai ke Ka'bah."* adalah kota Makkah, dia tidak membolehkan seseorang menyembelih hewan kurbannya di tanah haram kecuali di kota Makkah.

Syafi'i dan Abu Hanifah berkata bahwa apabila dia menyembelih hewan kurbannya di tanah haram selain kota Makkah, maka hal itu telah mencukupinya (dianggap sah).

Ath-Thabari menyatakan dibolehkan bagi orang yang berkurban untuk menyembelih hewan kurbannya di tempat yang ia inginkan, kecuali hewan kurban untuk haji *qiran* dan sebagai denda karena membunuh binatang buruan, keduanya tidak boleh disembelih kecuali di tanah haram.

Secara umum para ulama bersepakat bahwa menyembelih hewan kurban hendaknya dilangsungkan di Mina (untuk ibadah haji), dan ketika umrah menyembelihnya di Makkah. Hanya saja para ulama berbeda pendapat mengenai tempat sembelihan orang yang terhalang menunaikan ibadah haji. Menurut Malik, jika dia menyembelih hewan kurban untuk ibadah haji di Makkah dan untuk umrah di Mina, maka hal itu telah mencukupinya (dianggap sah).

Dalil yang digunakan oleh Imam Malik bahwa seseorang tidak boleh menyembelih hewan kurban di tanah haram kecuali di Makkah adalah sabda Rasulullah SAW,

وَكُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ، وَطُرُقُهَا مَنْحَرٌ.

"Seluruh gang dan jalan-jalan kota Makkah adalah tempat penyembelihan hewan kurban."[834]

Namun Malik mengecualikan hewan kurban sebagai *fidyah* dalam hal ini, ia membolehkan menyembelihnya di tempat selain Makkah.

Ada pun mengenai waktu penyembelihan hewan kurban:

1. Malik berkata, "Jika seseorang menyembelih hewan kurban untuk haji *tamattu'* atau sebagai *tathawwu'* sebelum hari

---

834 *Shahih.* HR. Abu Daud (1937), Malik (880), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2787), dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (5/122, 170 dan 239), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

penyembelihan hewan kurban (10 Dzulhijjah) maka sembelihannya tidak sah."

2. Abu Hanifah membolehkan hal itu bagi sembelihan *tathawwu'.*
3. Syafi'i menilai keduanya boleh disembelih sebelum hari penyembelihan hewan kurban.

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa puasa sebagai pengganti dari menyembelih hewan kurban dapat dilakukan dimana saja, karena tidak ada pengaruh khusus padanya, tidak bagi penduduk tanah haram dan tidak pula bagi penduduk kota Makkah.

Hanya saja mereka berbeda pendapat mengenai sedekah sebagai pengganti dari hewan kurban. Jumhur ulama berpendapat bahwa sedekah tersebut diperuntukkan bagi orang-orang miskin kota Makkah dan tanah haram, karena hal tersebut sebagai pengganti (balasan) karena membunuh binatang buruan yang menjadi hak mereka. Malik menyatakan bahwa hukum puasa sama dengan memberi makanan, boleh dilakukan di mana saja di luar kota Makkah.

Adapun mengenai sifat penyembelihan, jumhur ulama telah bersepakat bahwa menyebut nama Allah ketika menyembelihnya adalah sunah, karena dia termasuk dalam hukum penyembelihan, dan diantara mereka ada yang menganjurkan untuk bertakbir bersama dengan menyembut nama Allah SWT.

Juga, dianjurkan bagi orang yang berkurban untuk menyembelih sendiri hewan kurbannya. Jika ia mewakilkan kepada orang lain, maka hal itu dibolehkan. Demikianlah yang Rasulullah SAW lakukan sendiri pada hewan kurbannya.

Termasuk sunah penyembelihan juga adalah menyembelihnya dengan cara berdiri, berdasarkan firman Allah SWT,

فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ

"Maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan sudah terikat)." (Qs. Al Hajj [22]: 36)

Sifat penyembelihan ini akan dijelaskan lebih jauh lagi dalam pembahasan mengenai hewan sembelihan *(Kitab Adz-Dzaba'ih).*

Mengenai apa saja yang boleh dimanfaatkan oleh orang yang berkurban dari hewan kurbannya. Dalam hal ini banyak permasalahan yang telah masyhur di kalangan ulama:

Pertama, apakah ia dibolehkan untuk menaiki hewan kurbannya yang wajib ataupun yang *tathawwu'* tersebut?

1. Pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri berpendapat boleh menaiki hewan kurbannya, baik karena urusan yang mendesak maupun tidak, bahkan sebagian dari mereka mewajibkannya.

2. Mayoritas ahli fikih menganggap makruh untuk menaiki hewan kurbannya tanpa adanya urusan yang mendesak.

Dalil mayoritas ahli fikih adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Jabir RA: dia ditanya mengenai menaiki hewan kurban, maka dia pun menjawab, "Aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda,

ارْكَبْهَا بِالْمَعْرُوْفِ إِذَا أُلْجِئْتَ إِلَيْهَا حَتَّى تَجِدَ ظَهْرًا

"Naikilah dengan cara yang baik, jika kamu telah menyandarkannya hingga kamu dapati punggungnya'."[835]

Sedangkan dari sisi pengertian syariat bahwa memanfaatkan sesuatu yang dimaksudkan sebagai pendekatan diri kepada Allah SWT adalah dilarang dan hal itu sepatutnya telah diketahui.

Hujjah pengikut madzhab Daud Azh-Zhahiri adalah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abu Zinad, dari A'raj, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW melihat seseorang yang menarik untanya, lalu beliau bersabda,

ارْكَبْهَا.

"Naikilah dia."

Orang trsebut berkata, "Wahai Rasulullah, ia adalah hewan kurban." Maka beliau bersabda,

ارْكَبْهَا وَيْلَكَ.

[835] *Shahih.* HR. Muslim (1324), Abu Daud (1761), An-Nasa'i (5/177), Ahmad (2/348), (3/324) dan Al Baihaqi (5/236).

"*Naikilah dia, celakalah kamu.*"

Beliau mengatakan demikian pada kedua atau ketiga kalinya.[836]

Para ulama telah bersepakat bahwa hewan kurban *tathawwu'* ketika telah sampai di tempat sembelihannya, maka orang yang berkurban boleh memakan dagingnya seperti layaknya orang lain. Namun, jika hewan tersebut terluka (lalu dia menyembelihnya) sebelum sampai di tempat penyembelihannya, dia harus dijauhkan dari orang-orang dan dia sendiri tidak boleh memakannya.

Daud Azh-Zhahiri menambahkan bahwa dia juga tidak boleh memberikan dagingnya sebagai makanan untuk keluarganya. Berdasarkan sebuah riwayat yang telah *tsabit* bahwa Rasulullah SAW pernah mengirim hewan kurban melalui Najiyah Al Aslami, seraya bersabda,

إِنْ عَطِبَ مِنْهَا شَيْءٌ فَانْحَرْهُ، ثُمَّ اصْبُغْ نَعْلَيْهِ فِي دَمِهِ، وَخَلِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ.

"Apabila dia terluka maka sembelihlah, lalu celuplah sandalnya ke dalam genangan darahnya dan jauhkanlah ia dari orang-orang."[837]

Hadits ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA, di dalamnya terdapat tambahan lafazh lain, yaitu,

وَلاَ تَأْكُلْ مِنْهُ أَنْتَ وَلاَ أَهْلُ رِفْقَتِكَ.

"Dan hendaknya kamu tidak memakan sebagian darinya, juga keluargamu."[838]

Yang meriwayatkan tambahan ini adalah Daud Azh-Zhahiri dan Abu Tsaur.

---

836 *Muttafaq Alaih.* HR. Al Bukhari (1689, 2755 dan 6160), Muslim (1322), Abu Daud (1760), An-Nasa'i (5/176), Ibnu Majah (3103), Ahmad (2/312, 245, 481 dan 487), dan Ath-Thayalisi (2596).

837 *Shahih.* HR. Abu Daud (1762), At-Tirmidzi (910), Ibnu Mjah (3106), Ahmad (4/334), Al Humaidi (880), dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2577), Al Hakim (1/448), dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (5/243).

838 *Shahih.* HR. Muslim (1326), Ibnu Majah (3105), Ahmad (4/225), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (4/221), dan Al Baihaqi (5/243, 9/284).

Para ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban atas orang yang memakan daging hewan kurban:

1. Malik mengatakan: Jika dia memakan dagingnya, maka ia wajib menggantinya.

2. Syafi'i dan mayoritas ulama (Abu Hanifah, Ats-Tsauri, Ahmad, Ibnu Hubaib dari pengikut madzhab Maliki) bersepakat menyatakan: ia wajib membayar senilai harga yang dimakannya atau ia diperintahkan bersedekah senilai makanan tersebut.

Pendapat tersebut diriwayatkan dari Ali RA, Ibnu Mas'ud RA dan Ibnu Abbas RA serta sekelompok ulama tabi'in.

Hewan kurban yang terluka sebelum sampai ke Makkah, apakah hendaknya diteruskan hingga ke tempat penyembelihan atau tidak?

Dalam permasalahan ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama berdasarkan perbedaan mereka mengenai tempat penyembelihan, apakah Makkah atau semua tanah haram?

Adapun hewan kurban yang terluka sebelum sampai ke tempat penyembelihannya, maka pemiliknya boleh (menyembelihnya) dan memakannya, kemudian ia harus mengganti dengan yang sejenisnya. Diantara mereka ada yang membolehkan untuk menjual sebagian dagingnya dan hasil penjualannya boleh digunakan untuk membeli hewan penggantinya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai memakan daging hewan kurban yang wajib apabila telah sampai ke tempat penyembelihannya.

1. Imam Syafi'i menyatakan tidak boleh memakan semua daging hewan kurban yang wajib, demikian pula memakan sebagian besar dagingnya apabila daging tersebut telah dipotong menjadi beberapa bagian, dan tidak boleh pula mengambil sandal yang digantungkan padanya untuk kemudian menjualnya.
2. Imam Malik menyatakan bahwa semua jenis hewan kurban yang wajib boleh dimakan, kecuali hewan yang dijadikan sebagai balasan karena membunuh binatang buruan, yang digunakan sebagai nadzar untuk orang-orang miskin atau yang digunakan sebagai *fidyah* karena memotong tanaman atau menciderai binatang.

3. Abu Hanifah menyatakan tidak boleh memakan daging hewan kurban yang wajib kecuali hewan kurban untuk haji *tamattu'* dan *qiran*.

Dasar pegangan Syafi'i adalah menyamakan seluruh jenis hewan kurban yang wajib dengan yang digunakan sebagai *kafarat*.

Adapun mereka yang "membedakan" berdasarkan pada dua makna yang terdapat pada hewan kurban, pertama: Hal ini merupakan ibadah yang berdiri sendiri, dan kedua: sekaligus sebagai *kafarat*.

Satu dari dua makna tersebut masing-masing sangat jelas, maka mereka yang menyamakan secara umum hewan tersebut sebagai ibadah dengan menyamakannya sebagai *kafarat* dalam masing-masing jenisnya, seperti hewan kurban untuk haji *tamattu'* dan *qiran* –terlebih lagi mereka yang mengatakan bahwa haji *tamattu'* dan *qiran* adalah praktek haji yang lebih utama— tidak melarang untuk memakannya, karena menurutnya hewan tersebut merupakan tambahan, bukan sebagai *kafarat* untuk menghindari adanya dosa.

Sedangkan ulama yang menyamakannya dengan *kafarat* berkata, "Dia tidak boleh dimakan berdasarkan kesepakatan mereka bahwa orang yang terkena kewajiban membayar *kafarat* tidak boleh memakan *kafaratnya* sendiri." Dan ketika hewan kurban sebagai pembalasan karena membunuh binatang buruan serta sebagai *fidyah* karena melakukan penganiayaan. Secara *zhahir* dari keduanya adalah *kafarat* sehingga para ahli fikih tidak berbeda pendapat mengenai larangan memakannya.

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Kami telah membahas mengenai hukum hewan sembelihan, dari sisi jenis, usia, tata cara membawa, syarat sah mengenai tempat dan waktu, sifat penyembelihan dan hukum memanfaatkannya. Itu semua yang kami maksudkan di sini, dan Allah Maha Pemberi taufik kepada kebenaran.

Dengan selesainya pembahasan dalam bab ini, sebagaimana susunan kami, maka selesai pula pembahasan mengenai haji (Kitab Haji) sesuai tujuan kami semula. Bagi Allah sajalah ucapan syukur dan pujian yang berlimpah atas segala petunjuk dan karunia-Nya.

Selesai disusun pada hari Rabu tanggal 9 *Jumadil 'Ula* tahun 584 H. Pembahasan ini merupakan salah satu bagian dari pembahasan

Bidayatul Mujtahid sejak kami menulisnya dua puluh tahun yang lalu. Segala Puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.

Pada awal penulisan pembahasan ini, ia tidak ingin memasukkan "Kitab Haji" dalam pembahasannya, lalu terbersit dalam benaknya untuk mengikutkannya di kemudian hari, maka ditulislah pembahasan ini setelahnya.

كتاب الجهاد

KITAB JIHAD

Pokok pembahasan dalam pembahasan ini terangkum dalam dua tema utama:

Pertama: Bagian-Bagian Dalam Peperangan

Pembahasan di sini meliputi tujuh bagian:

Pertama: Hukum jihad

Dalam hal ini para ulama telah berijma' bahwa hukum jihad *fii sabiilillah* adalah fardhu *kifayah* (apabila sebagian orang telah melaksanakannya, maka kewajiban tersebut gugur dari yang lainnya), bukan fardhu *'ain* (kewajiban secara individual), kecuali menurut Abdullah bin Hasan yang mengatakan, "Hukumnya *tathawwu'* (sunah)."

Jumhur ulama yang berpendapat bahwa hukum jihad adalah wajib berdasarkan firman Allah SWT,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ

"Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci." (Qs. Al Baqarah [2]: 216).

Keberadaannya sebagai fardhu *kifayah* berdasarkan firman Allah SWT,

۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً

"Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang beriman itu pergi semuanya(ke medan perang)." (Qs. At-Taubah[9]: 122) dan firman-Nya,

وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ

"Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga)." (Qs. An-Nisaa` [4]: 95) dan Rasulullah SAW tidak pernah

keluar dari kota Madinah untuk berperang kecuali beliau meninggalkan sebagian yang lainnya di dalam kota. Apabila semua dalil-dalil dalam permasalahan ini digabungkan, maka jelaslah bahwa kewajiban berjihad di jalan Allah memiliki hukum fardhu *kifayah*.

Mengenai siapakah yang diwajibkan berjihad di jalan Allah ini, tentu kewajiban ini dibebankan kepada kaum laki-laki yang merdeka, baligh (dewasa), sehat jasmani dan rohani, dan yang memiliki perlengkapan berperang, kecuali mereka yang menderita sakit atau sudah lanjut usia. Hal ini tidak lagi diperdebatkan oleh para ulama, berdasarkan firman Allah SWT,

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ

"Tiada dosa atas orang-orang yang buta, dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). (Qs. Al Fath [48]: 17) dan firman-Nya,

لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ

"Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa-apa yang akan mereka nafkahkan." (Qs. At-Taubah [9]: 91)

Adapun kewajiban berjihad di jalan Allah yang ditujukan kepada orang-orang yang merdeka, saya tidak melihat adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama.

Mayoritas ahli fikih bersepakat bahwa syarat menunaikan kewajiban ini adanya ijin kedua orang tua, kecuali apabila perkara jihad ini sudah menjadi fardhu *'ain*, seperti tidak ada lagi yang dapat menegakkannya, maka semua kaum muslimin harus turut serta di dalamnya.

Hukum asal dalam permasalahan ini adalah sebuah hadits yang *tsabit*, disebutkan di dalamnya,

أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِرَسُولِ اللهِ: إِنِّي أُرِيدُ الْجِهَادَ. قَالَ: أَحَيٌّ وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ.

Seorang lelaki berkata kepada Rasulullah SAW, "Aku ingin berjihad." beliau bersabda, *"Apakah kedua orangtuamu masih hidup?"* dia menjawab, "Ya." Beliau SAW bersabda, *"Maka berjihadlah (dalam berbakti) kepada keduanya."*[839] hanya saja para ulama berbeda pendapat mengenai ijin kedua orang tua yang musyrik.

Demikian pula mereka berbeda pendapat mengenai perijinan orang yang *gharim* (menanggung utang), apabila ia memiliki tanggungan utang dan orang yang memberinya utang telah menagihnya, berdasarkan sabda Rasulullah SAW ketika beliau ditanya oleh seseorang, "Apakah Allah SWT akan mengampuni dosa-dosaku, apabila aku mati dalam keadaan bersabar dan berjuang di jalan Allah? Beliau bersabda, *"Ya, kecuali utang. Begitulah Jibril AS mengatakannya kepadaku tadi."*[840] Jumhur ulama menyatakan hal itu diperbolehkan, khususnya apabila kesepakatan pelunasan utang ditangguhkan.

Kedua: Pihak-pihak yang diperangi

Tentang pihak-pihak yang diperangi, para ulama telah bersepakat bahwa seluruh kaum musyrik boleh diperangi, berdasarkan firman Allah SWT,

وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ

"Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) agama itu hanya semata-mata untuk Allah." (Qs. Al Baqarah [2]: 193) Kecuali riwayat dari Imam Malik yang menyatakan tidak boleh mendahului perang terhadap Habasyah (Etiopia) dan Turki, sebagaimana beliau SAW bersabda,

---

[839] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (3004, 5972), Muslim (2549), At-Tirmidzi (1671), An-Nasa'i (6/10), Ahmad (2/165, 188, 193, 197, 211), Al Humaidi (585), Ath-Thayalisi (2254).

[840] *Shahih.* HR. Muslim (1885), An-Nasa'i (6/34, 35), At-Tirmidzi (1712), Ahmad (5/3003) dan Ad-Darimi (2/207).

ذَرُوا الْحَبَشَةَ مَا وَذَرَتْكُمْ.

"Biarkanlah kaum Habasyah, sebagaimana mereka membiarkan kalian (tinggal bersama mereka)."[841] Imam Malik ditanya mengenai *keshahihan* hadits ini dan ia tidak mengakuinya, namun demikian ia berkata, "Orang-orang tetap menahan diri untuk tidak memerangi mereka."

Ketiga: Pembalasan perang terhadap musuh

Tentang hal-hal yang dibolehkan dalam pembalasan perang terhadap musuh, pembalasan itu sendiri dapat berupa menguasai harta kekayaan mereka, atau menawan mereka, ataupun menjadikan mereka sebagai hamba sahaya.

Pembalasan perang terhadap musuh yang berupa kebijakan menjadikan mereka sebagai hamba sahaya, menurut ijma' ulama hal tersebut dibolehkan terhadap semua kalangan orang-orang musyrik (kaum laki-laki dan wanitanya, orang tua dan anak-anak, para pembesar dan rakyat jelatanya) kecuali para rahib dan pendeta, karena ada segolongan ulama berpendapat bahwa para rahib dan pendeta hendaknya dibiarkan bebas merdeka dan tidak ditawan, mereka dibiarkan begitu saja tanpa ada penawaran yang tertuju kepada mereka untuk diperangi dan tidak pula dijadikan sebagai hamba sahaya, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

فَذَرْهُمْ وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ إِلَيْهِ

"Maka biarkanlah mereka dan pemenjaraan mereka terhdap diri mereka kepadanya (kependetaan)."[842] juga atas dasar mengikuti kebijakan yang pernah dibuat oleh Abu Bakar RA.

---

[841] *Hasan.* Abu Daud meriwayatkan hadits yang serupa (4302), An-Nasa'i (6/43), Al Baihaqi (9/176) seluruh riwayat tersebut dengan lafazh, "*Biarkanlah kaum Habasyah sebagaimana mereka telah membiarkan kalian dan tinggalkanlah mereka sebagaimana mereka telah meninggalkan kalian.*"

[842] Kami tidak mendapatkan hadits dengan lafazh seperti ini yang *marfu'*, akan tetapi kalimat tersebut merupakan wasiat Abu Bakar kepada Yazid bin Abu Sufyan ketika diutus ke Syam, dia berkata kepadanya, "Sesungguhnya kamu akan mendapati suatu kaum, mereka menganggap bahwa mereka memenjarakan diri mereka sendiri karena Allah, maka biarkanlah mereka bersama anggapan

Menurut mayoritas ulama, seorang imam mempunyai kewenangan di dalam menentukan pilihan terhadap tawanan perang, antara memberikan kebebasan kepada mereka, menjadikan mereka sebagai hamba sahaya, membunuh mereka, meminta tebusan, atau mengharuskan mereka membayar *jizyah* (upeti/pajak). Sekelompok ulama berpendapat tidak boleh membunuh tawanan perang. Hasan bin Muhammad At-Tamimi menceritakan bahwa hal itu merupakan ijma' para sahabat.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara beberapa penafsiran ayat Al Qur`an dalam perkara ini dan pertentangan antara kebijakan yang dibuat oleh sahabat, juga pertentangan antara zhahir ayat di atas dengan kebijakan Rasulullah SAW.

Zhahir ayat Al Quran yang dimaksud adalah firman Allah SWT,

فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ

"Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka penggallah batang leher mereka." (Qs. Muhammad [47]: 4) ayat ini mengandung pengertian bahwa seorang imam tidak memiliki pilihan lain setelah menawan musuh, kecuali membebaskan mereka atau meminta tebusan. Dan firman Allah SWT,

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ

"Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi." (Qs. Al Anfaal [8]: 67) Sebab turunnya ayat ini berkaitan dengan tawanan perang Badar, hal ini menunjukkan bahwa membunuh mereka lebih baik daripada menjadikan mereka sebagai budak. Adapun kebijakan Nabi SAW, dalam beberapa keadaan,[843] beliau SAW pernah membunuh tawanan perang, pernah membebaskan mereka dan menjadikan kaum wanita mereka sebagai hamba sahaya. Abu Ubaid menceritakan bahwa Nabi SAW tidak pernah

---

mereka tersebut." HR. Malik dalam *Al Muwaththa'* (2/447), (965) dan Al Baihaqi (9/89, 90)

[843] Diantara peristiwa tersebut adalah Nabi SAW pernah membunuh pada perang Badar Nadhr bin Harits, diriwayatkan oleh Al Baihaqi (9/64) dinilai *dhaif* oleh Al Albani dalam *Irwa` Al Ghalil* (1214), begitu pula beliau SAW pernah membunuh 'Uqbah bin Muith dengan cara ditindih dengan batu besar, diriwayatkan oleh Abu Daud (2692) dan Al Baihaqi (9/65)

menjadikan orang-orang yang merdeka dari bangsa Arab sebagai budak, setelah itu para sahabat berijma' untuk menjadikan Ahlul kitab –kaum laki-laki dan wanita- sebagai budak.

Mereka yang berpendapat bahwa ayat tersebut khusus mengenai para tawanan perang sebagai penghapus dari kebijakan Rasulullah SAW, (mereka) berkata, "Seorang tawanan perang tidak boleh dibunuh." Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa ayat Al Quran tersebut tidak berbicara mengenai membunuh tawanan perang dan bukan pula maksudnya membatasi apa yang mesti dilakukan terhadap tawanan perang, melainkan kebijakan Rasulullah SAW adalah hukum yang berdiri sendiri sebagai tambahan hukum pada apa yang ada di dalam ayat Al Quran, dan karena adanya celaan yang terjadi ketika beliau tidak membunuh tawanan perang Badar, mereka menyatakan boleh membunuh tawanan perang.

Bolehnya membunuh tawanan perang ketika tidak ada pihak yang memberikan jaminan perlindungan kepadanya, hal ini tidak diperselisihkan oleh kaum muslimin, akan tetapi mereka berbeda pendapat mengenai siapakah orang yang berhak memberikan jaminan perlindungan tersebut dan yang tidak berhak? Para ulama bersepakat bahwa seorang imam boleh memberikan jaminan perlindungan, dan jumhur ulama membolehkan jaminan yang diberikan oleh seorang Muslim yang merdeka, hanya saja Ibnu Majisyun berpendapat bahwa hal tersebut tergantung kepada ijin yang diberikan oleh seorang imam.

Para ulama berbeda pendapat mengenai jaminan perlindungan yang diberikan oleh seorang budak dan wanita? Jumhur ulama berpendapat bolehnya (seorang budak dan wanita untuk memberikan jaminan perlindungan kepada tawanan perang). Ibnu Majisyun dan Suhnun berkata, "Jaminan perlindungan dari seorang wanita tergantung kepada ijin yang diberikan oleh seorang imam." Abu Hanifah berkata, "Jaminan perlindungan dari seorang budak tidak berlaku kecuali ia turut berperang."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara konsep umum dengan qiyas.

Adapun konsep umum yang dimaksud adalah sabda Rasulullah SAW,

الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَ هُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ

"Kaum muslimun, darah mereka saling menguatkan antar sesama, dengan perlindungan mereka, orang yang paling rendah diantara mereka naik (derajatnya), dan mereka menolong sesama atas orang-orang selain mereka."[844]

Hadits ini mensejajarkan jaminan perlindungan dari seorang budak secara umum. Sedangkan qiyas yang berlawanan dengannya adalah bahwa syarat jaminan perlindungan adalah kesempurnaan derajat, sedangkan seorang hamba sahaya, derajatnya berkurang lantaran perbudakan, maka konsep ini memberikan pemahaman bahwa perbudakan memberikan pengaruh yang besar terhadap ketidak-absahannya sebuah jaminan perlindungan, dengan mengqiyaskan pengaruhnya terhadap gugurnya sebagian besar hukum-hukum syariat, jadi konsep keumuman di atas dikhususkan oleh qiyas ini.

Adapun perbedaan pendapat para ulama mengenai jaminan perlindungan yang diberikan oleh seorang wanita, lantaran perbedaan persepsi mereka dalam memahami sabda Rasulullah SAW,

قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِئٍ

"Sungguh kami telah menyewa orang yang kamu sewa, wahai Ummu Hani."[845] Dalam hal ini wanita diqiyaskan kepada kaum lelaki.

Pasalnya mereka yang memahami sabda Rasulullah SAW tersebut sebagai sewa jaminan perlindungan dan bukan legalitas dirinya, sekiranya tidak karena sewaannya, niscaya hal itu tidak akan memberikan pengaruh apa-apa. Diantara kelompok yang mendukung pendapat ini

---

[844] *Shahih.* HR. Abu Daud (2751), Ibnu Majah (2685), Ahmad (2/192), Ath-Thayalisi (2258), Ibnu Al Jarud (771, 1073) dan Al Baihaqi (8/28, 29) seluruh riwayat tersebut berasal dari Abdullah bin Amru. Hadits di atas dari Ali RA diriwayatkan oleh An-Nasa`i (8/20) dan dalam *Al Kubra* (6937) dan Ahmad (1/122), juga dari Ibnu Abbas yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (2683) hadits tersebut dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[845] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (280, 358, 3171, 6158), Muslim (336), Abu Daud (2763), At-Tirmidzi (2735), An-Nasa`i (1/126, 198), Ibnu Majah (1323), dan Ahmad (6/343, 423, 425).

berkata, "Seorang wanita tidak dapat memberi jamian perlidungan kecuali setelah mendapatkan legalitas dari seorang pemimpin. Sedangkan mereka yang memahami hal itu sebagai sahnya jaminan yang diberikan oleh seorang wanita, ditinjau dari sudut keabsahannya dan pengaruh yang dimilikinya, bukan dari sudut persewaannya yang menjadikan akad tersebut sah." Ia menyatakan bahwa seorang wanita boleh memberikan jaminan perlindungan. Demikian pula mereka yang mengqiyaskannya kepada kaum laki-laki dan tidak mengganggap adanya perbedaaan diantara keduanya berpendapat bolehnya jaminan perlindungan seorang wanita, sedangkan mereka yang melihat bahwa seorang wanita memiliki berbagai kekurangan dibandingkan lelaki bependapat tidak sahnya jaminan perlindungan dari seorang wanita. Bagaimanapun keadaannya, jaminan perlindungan itu tidak berpengaruh pada perbudakan, namun ia berpengaruh pada pembunuhan, mungkin kami akan mencantumkan perbedaan pendapat para ulama tentang hal ini yang dilandasi oleh perbedaan mereka dalam memahami lafazh-lafazh yang *plural (jama')* yang ditujukan kepada kaum laki-laki, apakah wanita termasuk di dalamnya atau tidak? (yakni: menurut kebiasaan syariat).

Adapun pembalasan perang terhadap musuh yang terkait dengan jiwa mereka, berupa kebijakan hukum penggal kepala. Tidak ada perbedaan pendapat diantara kaum muslimin mengenai kebolehan membunuh kaum musyrikin –lelaki yang sudah dewasa dan turut berperang- dalam peperangan, sedangkan membunuh mereka setelah ditawan. Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini sebagaimana kami sebutkan di atas. Demikian pula tidak ada perbedaan pendapat diantara mereka mengenai larangan membunuh anak-anak dan wanita selama keduanya tidak turut berperang. Jika seorang wanita ikut berperang, maka darahnya menjadi halal, hal tersebut telah *tsabit*.

أَنَّهُ عَلَيهِ الصَلاَةُ وَ السَلاَمُ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ

"Bahwa Rasulullah SAW melarang membunuh kaum wanita dan anak-anak."[846]

Sabda beliau (ketika melihat) seorang wanita yang terbunuh (dan mengingkarinya):

---

[846] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (3014, 3015), Muslim (1744), At-Tirmidzi (1569), Abu Daud (2668) dan Ahmad (2/100, 115)

مَا كَانَتْ هَذِهِ لِتُقَاتِلَ

"Janganlah kau perangi wanita ini."[847]

Para ulama berbeda pendapat mengenai para ahli ibadah yang mengasingkan diri dari kalayak umum, juga mengenai orang buta, orang-orang yang bodoh (idiot) dan orang yang sudah tua renta yang tidak turut berperang, para pembajak sawah dan buruh. Imam Malik menyatakan bahwa orang buta, orang yang idiot, dan para ahli ibadah (rahib dan pendeta) tidak boleh dibunuh, sebagian harta benda mereka hendaknya dibiarkan sebatas dapat memenuhi hidup mereka. Menurutnya, orang yang tua renta tidak boleh dibunuh, ini adalah pendapat Abu Hanifah dan para pengikutnya. Ats-Tsuri dan Al Auza'i berkata, "Hanya orang-orang tua renta saja yang tidak boleh dibunuh." Al Auza'i berkata, "Para pembajak sawah tidak dibunuh." Pendapat yang paling *shahih* dari Imam Syafi'i adalah mereka semuanya boleh dibunuh (diperangi).

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi sebagian riwayat secara khusus dalam hal ini dengan keumuman nash Al Quran dan dengan keumuman sabda Rasulullah SAW,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُوْلُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ.

"Aku diperintahkan untuk memerangi manusia, sehingga mereka mengucapkan "Laa ilaaha illallah (tiada tuhan selain Allah)."[848] juga dengan firman Allah SWT,

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ

"Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik dimana saja kamu temui." (Qs. At-Taubah [9]: 5) kedua nash ini (ayat Al Qur'an dan hadits) mengandung perintah untuk

---

[847] *Shahih.* HR. Abu Daud (2669), An-Nasa'i dalam *Al Kubra'* (8625), Ibnu Majah (2842), Ahmad (3/388 (4/346), Abdurrazak (9382), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (4619, 4620, 4621, 4622), Al Baihaqi (9/82) dari hadits Rayah bin Rubai', dinilai *shahih* oleh Al Albani, lihat *Ash-Shahihah* (701) dan *Al Irwa'* (1210).

[848] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (25), Muslim (22), Ibnu Mandah dalam *Al Iman* (25), Ibnu Hibban (175, 219) Ad-Daruquthni (1/232), Al Baihaqi (3/92, 367), (8/177) dari hadits Ibnu Umar RA.

membunuh semua orang musyrik, baik seorang rahib/pendeta atau yang lainnya.

Adapun riwayat-riwayat yang berisi perintah untuk membiarkan mereka hidup sebagai berikut:

Hadits yang diriwayatkan oleh Daud bin Hushain dari Ikrimah dari Ibnu Abbas RA,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ كَانَ إذَا بَعَثَ جُيُوشَهُ قَالَ: "لاَ تَقْتُلُوا أَصْحَابَ الصَوَامِعِ"

"Apabila Rasulullah SAW mengirim pasukannya, beliau bersabda, *"Janganlah kalian membunuh para ahli ibadah."*[849]

Hadits yang diriwayatkan dari Anas bin Malik, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لاَ تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا وَلاَ طِفْلاً صَغِيرًا وَلاَ امْرَةً وَلاَ تَغُلُّوا

"Janganlah kalian membunuh orang tua yang sudah renta, anak kecil dan para wanita, dan janganlah kalian berlaku curang dalan harta pampasan perang.[850] Diriwayatkan oleh Abu Daud.

Juga, hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abu Bakar RA, ia berkata,

سَتَجِدُونَ قَومًا زَعَمُوا أَنَّهُمْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُم لله، فَدَعْهُمْ وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ. وَفِيْهِ: "وَلاَ تَقْتُلَنَّ امرَأَةً وَلاَ صَبِيًّا وَلاَ كَبِيْرًا هَرِمًا.

"Kalian akan mendapati satu kaum yang menganggap bahwa mereka menahan diri mereka karena Allah, maka biarkanlah mereka dan

---

849 *Hasan* dengan beberapa hadits yang mendukungnya. HR. Ahmad (1/300), Abu Ya'la (2549), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (11/244), (11562), secara lengkap hadits tersebut adalah, "Apabila Rasulullah SAW mengirim pasukannya, maka beliau bersabda, *"Keluarlah kalian dengan menyebut nama Allah, kalian memerangi di jalan Allah orang yang tidak beriman kepada Allah, janganlah kalian berlaku khianat dan curang dalam harta rampasan perang, janganlah kalian memotong-motong korban perang (mutilasi), janganlah kalian membunuh anak-anak dan para ahli ibadah."*

850 *Dhaif.* HR. Abu Daud (2614), Al Baihaqi (9/90) dianggap *dhaif* oleh Al Albani dalam *Dhaif Abu Daud.*

apa yang menahan diri mereka." disebutkan pula di dalamnya, "Dan janganlah kamu membunuh wanita, anak-anak dan orang tua renta."[851]

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara firman Allah SWT,

وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ

"Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu tetapi jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas." (Qs. Al Baqarah [2]: 190) dengan firman-Nya,

فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ

"Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik dimana saja kamu temui." (Qs. At-Taubah [9]: 5)

Mereka yang menganggap ayat ini sebagai penghapus ayat Al Quran dalam surah Al Baqarah di atas –karena pada mulanya berperang hanya dibolehkan untuk melawan orang yang memeranginya saja— berkata, "Ayat tersebut diterapkan sesuai konsep keumumannya."

Sedangkan mereka yang melihat bahwa ayat dalam surah Al Baqarah di atas adalah ayat *muhkamah*, dan mencakup semua kelompok yang memerangi kaum muslimin, mengecualikannya dari keumuman ayat dalam surah At-Taubah. Imam Syafi'i berhujjah dengan hadits Samurah RA bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

اقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشْرِكِينَ وَاسْتَحْيُوا شَرْخَهُمْ

"Perangilah orang-orang yang telah dewasa dari kaum musyrikin dan biarkanlah hidup anak-anak kecil mereka."[852] Menurutnya, seakan-akan penyebab dibolehkanya memerangi mereka adalah kekafiran

---

[851] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

[852] *Dhaif.* HR. Abu Daud (2670), At-Tirmidzi (1583),Ahmad (5/12), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (6932) dan Al Baihaqi (9/92) dianggap *dhaif* oleh Al Albani.

mereka, berarti penyebab ini seharusnya berlaku pula bagi semua kalangan orang kafir.

Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa para pembajak tanah tidak boleh diperangi berhujjah dengan sebuah riwayat dari Zaid bin Wahb, mereka berkata, "Kami mendapatkan sepucuk surat dari Umar RA yang isinya sebagai berikut: "Janganlah kalian berbuat curang dalam pembagian harta rampasan perang, janganlah kalian berkhianat, janganlah kalian membunuh anak-anak, dan bertakwalah kalian kepada Allah dalam hak para petani."[853] Dalam hadits Rabah bin Rabi'ah terdapat larangan membunuh para pekerja buruh yang musyrik, lafazhnya sebagai berikut, "Ia keluar bersama Rasulullah SAW dalam sebuah peperangan, lalu Rabah dan para sahabat Nabi SAW melewati seorang wanita yang terbunuh, maka Rasulullah SAW berhenti sejenak, seraya bersabda, *"Janganlah kau perangi wanita ini.* Kemudian beliau memandangi mereka semuanya dan bersabda,

الْحَقْ بِخَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ فَلاَ يَقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً وَلاَ عَسِيفًا وَلاَ امْرَأَةً

"Temuilah Khalid bin Walid, dan hendaklah ia tidak membunuh anak-anak, para pekerja buruh dan wanita."[854]

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menentukan penyebab dibolehkannya memerangi mereka, maka mereka yang menilai bahwa penyebabnya adalah "kekafiran mereka" berpendapat tidak ada pengecualian untuk satu orang pun dari kaum musyrikin, dan mereka yang melihat bahwa penyebabnya adalah "kemampuan berperang" berpendapat tidak boleh membunuh kaum wanita, padahal mereka juga adalah orang-orang yang kafir, mereka mengecualikan orang yang tidak dapat berperang dan orang yang tidak terjun ke medan perang, diantaranya para petani dan para pekerja buruh. Adapun riwayat yang melarang mutilasi terhadap korban perang adalah *shahih.*

Kaum muslimin telah bersepakat mengenai bolehnya memerangi mereka dengan menggunakan persenjataan, namun mereka berbeda

---

[853] *Dhaif.* HR. Al Baihaqi (9/91) penyebab lemahnya adalah Yazid bin Abi Ziyad Al Qurasyi, Ibnu Hajar mengatakan, "Ia adalah seorang yang *dhaif* (lemah), usianya telah lanjut hingga hafalannya menjadi tidak menentu."

[854] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

pendapat mengenai membunuh mereka dengan melakukan pembakaran. Sebagian ulama memakruhkan melakukan pembunuhan terhadap mereka dengan pembakaran dan melemparkan mereka ke tengah kobaran api. Ini adalah pendapat Umar RA dan sebuah riwayat dari perkataan Imam Malik. Sedangkan Sufyan Ats-Tsauri membolehkannya, sebagian mereka berpendapat: apabila musuh memulainya dengan melakukan hal itu, maka kaum muslimin juga boleh melakukan hal yang sama, namun jika tidak, maka mereka pun tidak diperbolehkan melakukannya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara konsep "keumuman" dan "kekhususan".

Konsep yang umum adalah firman Allah SWT,

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ

"Maka perangilah orang-orang musyrik dimana saja kamu temui." (Qs. At-Taubah [9]: 5) dalam ayat ini tidak ada pengecualian sedikitpun.

Sedangkan konsep yang khusus adalah sabda Rasulullah SAW kepada seseorang,

إِنْ قَدَرْتُمْ عَلَيْهِ فَاقْتُلُوهُ، وَلاَ تَحْرِقُوهُ بِالنَّارِ، فَإِنَّهُ لاَ يُعَذِّبُ بِالنَّارِ إِلاَّ رَبُّ النَّارِ.

"Jika kalian sanggup mengalahkannya maka bunuhlah ia, dan janganlah kau membakarnya dengan api, karena sesungguhnya tidak ada yang berhak menyiksa dengan api kecuali Tuhan yang menguasai api SWT."[855]

Mayoritas ahli fikih telah bersepakat mengenai bolehnya mengebom benteng-benteng pertahanan musuh dengan menggunakan manjanik (alat perang zaman dahulu yang digunakan untuk melempar bola api), baik di dalamnya terdapat kaum wanita dan anak-anak maupun tidak, berdasarkan sebuah riwayat yang *tsabit*:

---

[855] *Shahih.* HR. Abu Daud (2673), Ahmad (3/494), Abu Ya'la (1536), Ibnu Abi Ashim dalam *Al Ahad wa Al Matsani* (2376), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (3/157), (2990, 2996) dan Al Baihaqi (9/72).

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ نَصَبَ الْمَنْجَنِيْقَ عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ

"Sesungguhnya Nabi SAW melemparkan manjanik kepada ahli Thaif.[856]

Apabila di dalam benteng pertahanan tersebut terdapat kaum muslimin yang menjadi tawanan perang dan anak-anak mereka, maka sebagian ulama berpendapat hendaknya menahan diri untuk tidak mengebom mereka dengan manjanik, ini adalah pendapat Al Auza'i, sementara Al-Laits berpendapat boleh.

Landasan mereka yang tidak membolehkan adalah firman Allah SWT,

لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

"Sekiranya mereka terpisah, tentu kami akan mengazab orang-orang kafir diantara mereka dengan azab yang pedih." (Qs. Al Fath [48]: 25), sedangkan mereka yang membolehkan melihat dengan adanya maslahat. Inilah pembahasan mengenai pembalasan perang yang dibolehkan terhadap musuh terkait dengan jiwa mereka.

Adapun pembalasan perang yang dibolehkan menyangkut harta kekayaan musuh, berupa bangunan-bangunan, binatang ternak, tanaman dan sebagainya. Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, Imam Malik membolehkan untuk menebang pepohonan dan tanaman, buah-buahan serta meluluh lantahkan bangunan mereka, namun ia melarang membunuh binatang ternak dan membakar pohon kurma. Al Auza'i menyatakan makruh untuk menebang pepohonan dan meluluh lantahkan bangunan-bangunan, baik gereja maupun lainnya. Imam syafi'i mengatakan bahwa jika rumah-rumah dan pepohonan dijadikan oleh mereka sebagai tempat perlindungan, maka boleh untuk dihancurkan, namun apabila tidak dijadikan sebagai tempat berlindung, maka hal itu dimakruhkan.

Sebab perbedaan pendapat: Kebijakan Abu Bakar dalam hal ini berbeda dengan kebijakan yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW,

---

[856] Lihat *Al Maghazi* oleh Al Waqidi (3/922), *Ath-Thabaqat Al Kubra* oleh Ibnu Sa'd (2/158) dan *Tarikh At-Thabrani* (3/82).

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ حَرَّقَ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ

"Rasulullah SAW pernah membakar pohon-pohon kurma Bani Nadhir."[857] Dan telah *tsabit* pula dari Abu Bakar, ia berkata,

لاَ تَقْطَعَنَّ شَجَرًا وَلاَ تُخَرِّبُوا عَامِرًا

"Janganlah kalian menebang pepohonan dan janganlah menghancurkan bangunan."[858] maka mereka yang menganggap bahwa kebijakan Abu Bakar RA berdasarkan pengetahuannya akan sabda Rasulullah SAW telah dihapus, oleh karenanya tidak boleh bagi Abu Bakar mengambil kebijakan yang menyelisihi pengetahuannya, atau dia melihat bahwa hal itu berlaku khusus terhadap Bani Nadhir yang memerangi mereka, berpendapat sebagaimana kebijakan Abu Bakar RA tersebut. Sedangkan mereka yang berpegang dengan perbuatan Nabi SAW tidak menganggap kebijakan seorang pun selain beliau, berpendapat bolehnya membakar pepohonan.

Imam Malik membedakan antara hewan ternak dan pepohonan, karena membunuh binatang ternak termasuk perbuatan mutilasi, padahal hal itu dilarang dan tidak pernah dinukil bahwa Rasulullah SAW pernah membunuh binatang ternak.

Inilah pembahasan tentang pembalasan perang terhadap musuh yang dibolehkan terkait dengan jiwa dan harta benda mereka.

Keempat: Legalitas syarat-syarat peperangan

Syarat peperangan yang disepakati oleh para ulama adalah sampainya dakwah Islam kepada mereka (artinya: tidak boleh memerangi musuh hingga sampainya dakwah Islam kepada mereka), hal ini sudah menjadi ijma' kaum muslimin, berdasarkan firman Allah SWT,

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً

---

857 *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (4031, 4032), Muslim (1746), Abu Daud (2615), At-Tirmidzi (1552), An-Nasa'i dalam *Al Kubra'* (8608, 8609), Ibnu Majah (2844, 2845) dan Ahmad (2/7, 52, 80, 86, 123, 140, 181, 182).

858 Takhrijnya telah disebutkan terdahulu, yaitu wasiat Abu Bakar kepada Yazid bin Abi Sufyan.

"Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul." (Qs. Al Israa` [17]: 15)

Apakah dakwah Islam dilakukan berulang-ulang sesuai peperangan yang berulang-ulang? Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, diantara mereka ada yang mewajibkannya, ada pula yang menganjurkannya, dan ada pula yang tidak mewajibkan dan tidak pula menganjurkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara perbuatan dengan perkataan, sebagaimana telah *tsabit* perkataan Nabi SAW kepada komandan pasukan yang dikirimnya;

وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاَثِ خِصَالٍ أَوْ خِلاَلٍ، فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلاَمِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ نَصِيبٌ إِلاَّ أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِاللهِ وَقَاتِلْهُمْ.

"Jika kamu bertemu musuhmu dari kaum musyrikin, maka ajaklah mereka kepada tiga perkara, yang mana saja dari ketiganya yang mereka penuhi, maka terimalah dan berhentilah memerangi mereka: Ajaklah mereka kepada Islam, jika mereka menyambut (menerima)nya, maka terimalah dari mereka dan berhentilah memerangi mereka, kemudian ajaklah mereka untuk hijrah ke negeri kaum muhajirin, dan beritahulah mereka, jika mereka melaksanakan hal itu maka mereka mendapatkan hak dan kewajiban seperti kaum muhajirin, jika mereka enggan dan tetap memilih negeri mereka, maka beritahukanlah bahwa mereka layaknya orang-orang Arab kaum muslimin umumnya, mereka terkena kewajiban

hukum Allah sebagaimana layaknya orang-orang yang beriman, namun mereka tidak berhak mendapatkan harta fai dan pampasan perang, kecuali mereka turut berjihad bersama kaum muslimin, jika mereka enggan maka serulah mereka untuk membayar jizyah, jika mereka menyambutnya (menerimanya), maka terimalah dan berhentilah memerangi mereka, jika mereka enggan maka mohonlah pertolongan kepada Allah dan perangilah mereka."[859]

Dan, telah *tsabit* dari perbuatan Nabi SAW bahwasanya beliau mengepung musuh pada malam hari dan menyerang mereka secara tiba-tiba di pagi harinya.

Jumhur ulama berpendapat bahwa perbuatan beliau menghapus perkataan beliau sendiri, dimana sabda beliau di atas diucapkan pada masa permulaan Islam, sebelum dakwah menyebar luas, dengan dalil seruan beliau untuk berhijrah. Sebagian ulama lebih menguatkan sabda beliau daripada perbuatannya, karena perbuatan beliau termasuk kekhususan beliau. Dan mereka yang menganjurkan untuk memulai dengan dakwah terlebih dahulu menggabungkan kedua dalil di atas.

Kelima: Jumlah tentara yang tidak boleh melarikan diri dari medan perang

Tentang jumlah tentara yang tidak boleh melarikan diri dari medan perang adalah jika jumlah tentara musuh dua kali lipat, hal ini merupakan ijma' para ulama berdasarkan firman Allah SWT,

ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ

"Sekarang Allah telah meringankan kepadamu dan Dia telah mengetahui bahwa padamu ada kelemahan." (Qs. Al Anfaal [8]: 66)

Ibnu Majisyun meriwayatkan dari Malik bahwa maksud pelipat gandaan tersebut dalam kekuatan dan bukan dalam jumlah bilangan, artinya satu orang mujahidin boleh melarikan diri menghadapi satu orang musuh yang lebih kuat darinya, dari sisi persenjataan dan kemampuan.

---

[859] *Shahih.* HR. Muslim (1731), Abu Daud (2612, 2613), At-Tirmidzi (1408, 1617), An-Nasa'i dalam *Al Kubra* (8586, 8680, 8765, 8782), Ibnu Majah (2858), Ahmad (5/352, 358), Ibnu Al Jarud (1042) dan Al Baihaqi (9/15, 49, 97, 184).

Keenam: Legalitas perjanjian damai

Apakah perjanjian damai dibolehkan? Satu golongan ulama membolehkannya secara mutlak tanpa harus ada penyebabnya, apabila seorang pemimpin melihat adanya maslahat bagi kaum muslimin. Sebagian ulama yang lain tidak membolehkannya kecuali adanya keharusan yang mendesak bagi kaum muslimin dalam keadaan tertekan oleh fitnah atau lainnya, seperti apabila musuh merampas hak milik kaum muslimin bukan sebagai *jizyah*, karena *jizyah* justeru diambil oleh kaum muslimin dari musuh yang diberlakukan kepadanya hukum kaum muslimin, atau tidak dengan sesuatu yang diambil dari mereka. Imam Auza'i membolehkan seorang imam mengadakan ikatan perjanjian damai dengan orang-orang kafir dengan syarat yang harus dibayar oleh kaum muslimin, apabila hal itu terpaksa harus dilakukan, karena fitnah atau kepentingan yang mendesak lainnya.

Imam Syafi'i berkata, "Kaum muslimin tidak boleh memberikan secuilpun harta mereka kepada orang-orang kafir, kecuali apabila mereka khawatir akan dibinasakan oleh musuh yang sangat banyak dan jumlah mereka yang sedikit atau karena satu ujian berat yang menimpa mereka."

Mereka yang membolehkan mengadakan perjanjian damai bagi seorang imam yang melihat adanya maslahat bagi kaum muslimin adalah Imam Malik, Syafi'i dan Abu Hanifah. Hanya saja menurut Imam Syafi'i perjanjian damai tersebut tidak boleh melebihi waktu yang pernah dilakukan Rasulullah SAW dengan orang-orang kafir pada peristiwa perjanjian Hudaibiyah.

Sebab perbedaan pendapat: mengenai permasalahan bolehnya perjanjian damai yang diteken tanpa adanya keterpaksaan adalah kontradiksi zhahir firman Allah SWT,

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ

"Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik dimana saja kamu temui." (Qs. At-Taubah [9]: 5) dan firman Allah SWT,

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian." (Qs. At-Taubah [9]: 29)

وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ

"Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakallah kepada Allah." (Qs. Al Anfaal [8]: 61)

Mereka yang melihat bahwa ayat di atas berisi perintah untuk berperang hingga mereka tunduk dan menyerah atau membayar *jizyah,* berfungsi menghapus ayat yang mengandung ikatan perjanjian damai, mereka berkata, "Tidak boleh meneken perjanjian damai kecuali dalam keadaan terpaksa."

Sedangkan mereka yang melihat bahwa ayat yang berisi perjanjian damai berfungsi sebagai pengkhususan bagi ayat perang, mereka berkata, "Perjanjian damai boleh ditandatangani jika seorang imam melihat adanya kemaslahatan bagi kaum muslimin." Mereka menguatkan pendapatnya dengan perbuatan Nabi SAW, pasalnya perjanjian damai yang diteken oleh Rasulullah SAW pada waktu peristiwa Hudaibiyah tidak dalam keadaan terpaksa."

Sedangkan menurut Imam Syafi'i hukum asalnya adalah tetap memerangi hingga mereka tunduk dan menyerah atau membayar *jizyah,* dan perbuatan Nabi SAW pada waktu peristiwa Hudaibiyah merupakan dalil pengkhususan hukum asal di atas, ia mensyaratkan tidak boleh melebihi waktu yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW. Batas waktu itu sendiri diperselisihkan, ada pendapat yang mengatakan: selama empat tahun, tiga tahun, atau sepuluh tahun. Itulah pendapat Imam Syafi'i.

Adapun mereka yang "membolehkan" kaum muslimin untuk melakukan perdamaian dengan kaum musyrikin, dimana kaum muslimin membayar sesuatu kepada mereka, jika hal itu dalam keadaan terpaksa; adanya fitnah atau selainnya, berdalil dengan sebuah riwayat: "Bahwasanya Rasulullah SAW pernah bermaksud memberikan sebagian hasil tanaman kota Madinah kepada orang-orang kafir yang tergolong ke dalam pasukan sekutu mereka demi melunakkan hati mereka, namun beliau belum pernah memberikan apa yang beliau siapkan dari hasil

tanaman kota Madinah itu hingga Allah memberikan pertolongan-Nya kepada beliau."[860]

Sedangkan mereka yang "tidak membolehkan" mengadakan perjanjian damai dengan orang-orang kafir kecuali jika kaum muslimin khawatir akan dibinasakan oleh mereka, mengambil qiyas dengan kebolehan menebus kaum muslimin yang ditawan oleh musuh, pasalnya kaum muslimin dalam keadaan seperti itu dianggap menempati posisi tawanan perang.

Ketujuh: Alasan perang dalam syariat

Tentang alasan mengapa hendaknya orang-orang kafir diperangi? Kaum muslimin telah bersepakat bahwa tujuan perang melawan ahlul kitab –selain ahlul kitab bangsa Quraisy dan kaum Nasrani bangsa Arab- adalah satu dari dua alasan berikut ini:

Agar mereka masuh Islam atau membayar *jizyah*, sesuai firman Allah SWT,

قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yangbenar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk." (Qs. At-Taubah [9]: 29)

Begitu pula para ahli fikih sepakat boleh mengambil *jizyah* dari kaum majusi, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

سُنُّوْا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ

---

[860] *Ath-Thabaqat Al Kubra* oleh Ibnu Sa'd (2/73)

"Jadikanlah mereka seperti yang berlaku kepada ahlul kitab."[861]

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang-orang musyrik selain ahlul kitab, apakah *jizyah* dapat diterima dari mereka atau tidak? Sebagian ulama berpendapat bahwa semua orang musyrik hendaknya diambil *jizyah*nya, ini adalah pendapat Imam Malik. Sebagian yang lainnya mengecualikan orang-orang musyrik bangsa Arab. Imam syafi'i, Abu Tsaur dan yang lainnya lagi berpendapat bahwa *jizyah* tidak boleh diambil kecuali dari ahlul kitab dan kaum majusi.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan konsep yang umum dengan yang khusus.

Konsep keumuman yang dimaksud adalah firman Allah SWT,

وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ

"Dan perangilah mereka supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah." (Qs. Al Anfaal [8]: 39) dan sabda Rasulullah SAW,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ.

"Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka menyatakan 'Laa Ilaaha illallah' (Tidak ada Tuhan selain Allah), apabila mereka telah mengatakannya, berarti mereka telah menjaga darah (nyawa) dan harta benda mereka dariku kecuali (sesuatu yang diambil) ssuai haknya dan perhitungan mereka di sisi Allah."[862]

Sedangkan prinsip khususnya adalah sabda Rasulullah SAW kepada para komandan perang yang diutus untuk memerangi kaum musyrikin bangsa Arab –padahal telah diketahui bersama bahwa mereka bukanlah ahlul kitab-,

---

861 *Dhaif.* HR. Malik dalam *Al Muwatha'* (1.278), (616), Abdurrazak (10025), (19253), Syafi'i dalam *Al Musnad* (2/260), (431), Ibnu Abi Syaibah (tema Jihad, pembahasan tentang pendapat ulama mengenai kaum Majusi), Al Baihaqi (9/189), dianggap *dhaif* oleh Al Albani dalam *Al Irwa'* (1248), (2253).

862 *Muttafaq alaih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

فَإِذَا لَقِيْتَ عَدُوَّكَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاَثِ خِصَالٍ، فَذَكَرَ الْجِزْيَةَ فِيْهَا.

"Apabila kamu bertemu dengan musuhmu, maka ajaklah mereka kepada tiga perkara...." Beliau menyebutkan di dalamnya, *"Membayar jizyah."*[863]

Mereka yang melihat bahwa jika keumuman datang setelah konsep yang khusus maka ia berfungsi sebagai penghapus baginya, mereka berkata, "*Jizyah* tidak diterima dari orang-orang musyrik selain ahlul kitab, pasalnya ayat-ayat yang berisi perintah untuk memerangi mereka bersifat umum dan datang setelah hadits di atas, oleh karenanya perintah memerangi kaum musyrikin bersifat umum terdapat dalam surah At-Taubah, diturunkan pada tahun *fathu makkah* (penaklukan kota Mekah), sedangkan hadits tersebut jauh sebelum penaklukan Mekah, dengan dalil seruan kepada mereka untuk berhijrah.

Sedangkan mereka yang melihat bahwa prinsip yang umum dibangun di atas yang khusus, baik datangnya terlebih dahulu atau setelahnya, atau tidak diketahui kedatangannya, mereka berkata, "*Jizyah* dapat diterima dari seluruh kalangan orang-orang musyrik."

Adapun pengkhususan ahlul kitab dari kalangan kaum musyrikin, hal ini termasuk pengecualian dari konsep yang umum. Menurut kesepakatan para ulama, pengkhususan mereka berdasarkan firman Allah SWT,

مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ

"(yaitu orang-orang) yang diberikan Al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk." (Qs. At-Taubah [9]: 29)

Tentang *jizyah* dan hukum-hukumnya akan dibahas pada bagian kedua pembahasan ini. Inilah pembahasan mengenai bagian-bagian atau elemen-elemen dalam jihad *fi sabilillah.*

Salah satu permasalahan yang masyhur terkait dengan bab ini adalah larangan melakukan perjalanan dengan membawa Al Qur`an ke negeri musuh. Mayoritas ahli fikih berpendapat bahwa hal itu

---

[863] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

diperbolehkan, pasalnya telah *tsabit* kebolehannya dari Rasulullah SAW. Abu Hanifah berkata, "Hal tersebut dibolehkan jika berada dalam perkemahan yang terjamin keamanannya."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah larangan tersebut bersifat umum dan dimaksudkan untuk yang umum, atau bersifat umum dimaksudkan untuk yang khusus?

Kedua: Hukum Harta Benda Musuh yang dikuasai oleh Kaum Muslimin

Pembahasan mengenai tema ini pun terbagi menjadi tujuh bagian:

Pertama: Hukum seperlima harta rampasan perang

Kaum muslimin bersepakat bahwa seperlima dari harta rampasan perang -selain tanah- yang didapat dari kekuasan bangsa Romawi hendaknya diberikan kepada imam (pemimpin), dan empat perlima lainnya untuk para pejuang yang ikut berperang, berdasarkan firman Allah SWT,

وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ

وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah dan Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil." (Qs. Al Anfaal [8]: 41)

Para ulama berbeda pendapat mengenai seperlima harta rampasan perang ini dan terbagi menjadi empat pendapat:

Pertama, seperlima harta rampasan perang tersebut dibagikan kepada lima bagian sesuai nash ayat di atas, ini adalah pendapat imam Syafi'i.

Kedua, Seperlima harta tersebut dibagikan kepada empat bagian, karena firman Allah SWT, *"maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah..."* merupakan kalimat pembuka dan bukan berarti menjadi bagian yang kelima.

Ketiga, Untuk jaman sekarang ini seperlima harta rampasan perang itu dibagi kepada tiga bagian, karena bagian Nabi SAW dan kerabat beliau telah gugur dengan wafatnya beliau SAW.

Keempat, Seperlima harta rampasan perang itu seperti layaknya harta *fai`* diberikan kepada orang kaya dan orang miskin, ini adalah pendapat Imam Malik dan mayoritas ahli fikih.

Mereka yang berpendapat bahwa seperlima harta rampasan perang itu hendaknya dibagi menjadi lima bagian, saling berbeda pendapat mengenai jatah bagian Rasulullah SAW dan bagian kerabat beliau SAW setalah beliau wafat. Sekelompok ulama berkata, "Hendaknya dikembalikan lagi kepada mereka yang mendapatkan seperlima harta rampasan perang tersebut (selain keduanya, yaitu anak-anak yatim, orang-orang miskin dan *ibnu sabil*). Kelompok yang lain berpendapat, justeru dikembalikan kepada seluruh pasukan perang. Sekelompok lain lagi berpendapat bahwa bagian Rasulullah SAW hendaknya diberikan kepada Imam dan jatah bagian kerabat beliau SAW untuk kerabat Imam. Yang lain lagi berpendapat hendaklah keduanya dibelanjakan untuk persenjataan dan perlengkapan perang lainnya.

Mereka pun berbeda pendapat mengenai siapa yang termasuk kerabat Nabi SAW. Sebagian dari mereka berkata, "Mereka adalah Bani Hasyim saja." Yang lainnya berkata, "Bani Abdul Muthalib dan Bani Hasyim."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah lima golongan yang tercantum dalam ayat di atas hanya terbatas kepada mereka saja atau juga menyangkut orang-orang selain mereka? dan apakah penyebutan kelima golongan dalam ayat di atas dimaksudkan untuk penentuan (ketetapan yang baku) bagi mereka atau hanya sebagai rambu perhatian atas orang-orang selain mereka, hingga termasuk ke dalam konsep khusus yang dimaksudkan untuk yang umum? Maka mereka yang melihat bahwa hal ini termasuk konsep khusus yang dimaksudkan bagi yang khusus pula, berkata, "Kelima golongan tersebut tidak berlaku bagi selain mereka." inilah pendapat jumhur ulama. Dan, mereka yang melihat bahwa hal ini termasuk prinsip khusus yang dimaksudkan bagi yang umum, berkata, "Boleh bagi seorang imam untuk membagikannya sesuai kemaslahatan kaum muslimin itu sendiri."

Mereka yang berpendapat bahwa bagian Nabi SAW diperuntukkan bagi seorang imam setelah beliau, berhujjah dengan sebuah hadits yang diriwayatakan dari beliau SAW, beliau bersabda,

إِذَا أَطْعَمَ اللهُ نَبِيًّا طُعْمَةً فَهُوَ لِلْخَلِيْفَةِ بَعْدَهُ

"Apabila Allah mengaruniakan makanan kepada seorang nabi, maka itu bagi pengganti setelahnya."[864]

Adapun mereka yang berpendapat bahwa seperlima harta rampasan perang itu dikembalikan kepada tentara yang turut berjuang selain yang lima golongan tersebut, menyamakan kedudukannya dengan golongan yang terikat dengan kewajiban tersebut.

Adapun mereka yang mengatakan bahwa kerabat Nabi SAW yang dimaksud adalah Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib, mereka berhujjah dengan hadits Jubair bin Muth'im, ia berkata, "Rasulullah SAW membagikan jatah dari yang seperlima harta rampasan perang kerabat beliau kepada Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthalib. Beliau bersabda,

وَإِنَّمَا بَنُوْ هَاشِمٍ وَبَنُو الْمُطَّلِبِ صِنْفٌ وَاحِدٌ

"Sesungguhnya Bani Hasyim dan Bani Abdul Muthallib adalah satu golongan."[865]

Dan mereka yang mengatakan hanya Bani Hasyim saja beralasan karena hanya merekalah yang tidak boleh mengambil harta sedekah.

Para ulama berbeda pendapat mengenai seperlima harta rampasan perang yang menjadi bagian Nabi SAW. Sebagian ulama berpendapat: Beliau hanya mendapatkan seperlima saja, menurut mereka tidak ada perbedaan pendapat mengenai hak beliau yang seperlima itu, baik beliau hadir atau tidak hadir pada saat pembagian. Sebagian ulama lagi berpendapat: Beliau mendapatkan seperlima dan *shafiy* (bagian khusus yang masyhur diperuntukkan bagi beliau, diambil dari pokok rampasan perang, berupa kuda perang, budak lelaki dan perempuan.) Dan

---

[864] *Hasan*. HR. Abu Daud (2973), Ahmad (1/4) dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud*.

[865] *Shahih*. HR. Al Bukhari (3140, 3502), Abu Daud (2978, 2980), An-Nasa`i (7/130), Ibnu Majah (2881), Ahmad (4/81, 83, 85) dan Al Baihaqi (2/149) dan (6/342).

diriwayatkan bahwa isteri beliau Shafiyyah RA termasuk dalam bagian ini.

Para ulama telah berijma' bahwa *shafiy* tidak diperuntukkan bagi seorang pun setelah Rasulullah SAW, kecuali Abu Tsaur yang berpendapat bahwa hal itu masih diberlakukan seperti pada bagian Nabi SAW.

Kedua: Hukum Empat Perlima Harta Rampasan Perang

Jumhur ulama telah berijma' bahwa empat perlima harta rampasan perang diperuntukkan bagi pasukan tentara yang turut berperang dengan ijin imam. Kemudian mereka berbeda pendapat mengenai pasukan tentara yang turut berperang tanpa mendapatkan ijin dari imam dan tentang siapakah yang berhak mendapatkan rampasan perang, kapan diwajibkannya dan kadarnya? Dan apa-apa yang dibolehkan bagi imam sebelum waktu pembagian?

Jumhur ulama berpendapat bahwa empat perlima harta rampasan perang diperuntukkan bagi pasukan tentara yang turut berperang, baik dengan ijin imam atau tidak, berdasarkan keumuman firman Allah SWT,

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang." (Qs. Al Anfaal [8]: 41)

Sebagian ulama berpendapat bahwa jika sebuah pasukan keluar untuk berperang atau seorang tentara berperang tanpa mendapatkan ijin imam, maka apa saja yang didapatkannya diambil oleh imam. Sebagian yang lain berkata, "Melainkan setiap tentara berhak mengambil semua yang didapatnya."

Jumhur ulama berpegang dengan zhahir ayat di atas, sedangkan segolongan ulama selain berpegang dengan peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah SAW, karena semua pasukan tentara yang berperang mendapatkan ijin beliau SAW, seakan-akan mereka melihat bahwa ijin imam merupakan syarat untuk mendapatkan bagian *ghanimah*, namun pendapat ini lemah.

Mengenai siapakah yang berhak mendapatkan harta rampasan perang, para ulama telah bersepakat bahwa yang berhak mendapatkannya adalah kaum laki-laki yang merdeka dan yang telah *baligh* (dewasa). Kemudian mereka berbeda pendapat mengenai orang-orang selain mereka (kaum wanita, hamba sahaya dan anak-anak yang belum dewasa). Sebagian ulama berpendapat bahwa hamba sahaya dan kaum wanita tidak berhak mendapatkan sedikit pun dari harta rampasan perang, melainkan mereka diberi sebagai hadiah, ini adalah pendapat Imam Malik. Ulama yang lain pula berpendapat, "Mereka tidak diberi hadiah dan tidak pula mendapatkan bagian dari *ghanimah.*" Yang lainnya berkata, "Mereka berhak mendapatkan satu bagian dari harta rampasan perang tersebut, ini adalah pendapatnya Imam Auza'i.

Para ulama berbeda pendapat mengenai anak laki-laki yang hampir mancapai dewasa, diantara mereka ada yang berkata, "Ia mendapatkan bagiannya, ini adalah pendapat Imam Syafi'i." Diantara mereka ada yang mensyaratkan adanya kemampuan berperang yang dimilikinya, ini pendapat Imam Malik. Diantara mereka ada yang berpendapat, "Ia diberi hadiah dari *ghanimah*."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah keumuman perintah syar'i mencakup orang-orang yang merdeka dan hamba sahaya sekaligus, atau hanya ditujukan kepada orang-orang yang merdeka saja? Juga disebabkan kebijakan sahabat yang berbeda dengan keumuman ayat di atas, pasalnya telah menyebar di kalangan sahabat bahwa anak-anak tidak mendapatkan bagian apa-apa dari *ghanimah*, hal tersebut diriwayatkan dari Umar bin Khaththab dan Ibnu Abbas RA, Ibnu Abi Syaibah menyebutkan hal itu dari jalan keduanya. Abu Umar bin Abdul Barr berkata, "Riwayat yang paling *shahih* dari Umar bin Khaththab adalah periwayatan Sufyan bin Uyainah dari Amru bin Dinar dari Ibnu Syihab dari Malik bin Aus dari Hadatsan, ia berkata, "Umar bin Khaththab berkata, 'Tidaklah seorang pun, melainkan ia mendapatkan bagian dari harta rampasan perang, kecuali hamba sahaya'."

Hanya saja menurut jumhur ulama bahwa kaum manita tidak mendapatkan jatah/bagian dari harta rampasan perang kecuali dengan jalan pemberian sebagai hadiah, berdasarkan hadits Ummu Athiyah RA yang telah *tsabit*, ia berkata, "Kami pernah ikut berperang bersama Rasulullah SAW dengan tugas memberikan pengobatan kepada para

korban yang terluka dan merawat tentara yang sakit, dan beliau memberikan hadiah kepada kami dari harta rampasan perang."[866]

Sebab perbedaan pendapat: Penyetaraan derajat kaum wanita dan laki-laki ketika ikut serta berperang, apakah memberikan pengaruh atau tidak? Pasalnya mereka telah bersepakat bahwa kaum wanita dibolehkan turut berperang, maka mereka yang menyamakan kedudukan kaum wanita dengan laki-laki mengharuskan untuk memberikan bagian dari harta rampasan perang kepada mereka. Adapun mereka yang beranggapan bahwa kaum wanita berada di bawah derajat laki-laki dalam perkara ini, tidak memberikan hak bagian dari harta rampasan perang, namun mereka diberikan hadiah dari *ghanimah*, sesuai riwayat yang ada. Imam Auza'i menyangka bahwa Rasulullah SAW memberikan jatah bagian harta rampasan perang kepada kaum wanita pada saat perang Khaibar.

Para ulama berbeda pendapat mengenai para pedagang dan buruh sewaan, apakah mereka berhak mendapatkan bagian dari *ghanimah* atau tidak? Imam Malik mengatakan bahwa mereka tidak berhak mendapatkan bagian *ghanimah* kecuali apabila mereka turut berperang. Sebagian ulama berkata, "Mereka tetap mendapatkan bagian *ghanimah* jika mereka ikut serta dalam peperangan."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah keumuman firman Allah SWT, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk*

---

[866] Kami tidak mendapati hadits dengan lafazh seperti ini, melainkan yang terdapat dalam riwayat Imam Muslim sebagai berikut: "Aku ikut berperang bersama Rasulullah SAW sebanyak tujuh kali, di bagian pos paling belakang, aku membuat makanan untuk pasukan tentara yang berjuang dan mengobati yang terluka serta merawat yang sakit." HR. Muslim (10612), Ibnu Majah (2851), Ahmad (5/84), (6/407), Ad-Darimi (2/276), Ath-Thabrani di dalam *Al Kabir* (25/55), (122). Akan tetapi Imam Muslim meriwayatkan dari jalur Ibnu Abbas RA, bahwa Najdah Al Haruri menulis sepucuk surat dan menanyakannya kepada beliau mengenai bagian seperlima Khilal dari *ghanimah.* Apakah Rasulullah SAW pernah berperang bersama kaum wanita? Maka Ibnu Abbas RA berkata, "Rasulullah SAW pernah berperang bersama mereka yang bertugas mengobati pasukan yang terluka, dan beliau SAW memberikan hadiah kepada mereka dari *ghanimah*, namun beliau tidak memberikannya sebagai jatah/bagian darinya." HR. Muslim (1812 hadits 137), Abu Daud (2727), (2728), (2982), At-Tirmidzi (1556).

Allah." (Qs. Al Anfaal [8]: 41) dikhususkan dengan qiyas yang membedakan antara mereka dengan para pasukan yang berjuang, pasalnya mereka yang melihat bahwa para pedagang dan buruh sewaan, status mereka berbeda dengan para mujahidin, karena mereka tidak bermaksud berperang, melainkan yang mereka inginkan adalah perniagaan atau uang harga sewa, mengecualikan mereka dari keumuman ayat tersebut. Sedangkan mereka yang melihat bahwa ayat di atas bersifat umum dan lebih kuat daripada qiyas, menerapkan konsep keumuman menurut zhahirnya.

Diantara hujjah yang mengecualikan mereka adalah sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abdurrazak,[867] bahwa Abdurrahman bin Auf RA berkata kepada seorang lelaki dari kalangan kaum miskin muhajirin agar ikut berperang bersama mereka. Lelaki itu pun menjawab, "Baiklah." Lalu ia berjanji kepadanya, ketika tiba waktu pemberangkatan, Abdurrahman bin Auf memanggilnya, namun orang tersebut enggan pergi bersamanya, ia beralasan karena harus mengurus keluarganya, maka Abdurrahman bin Auf pun memberinya tiga dinar agar ia turut pergi bersamanya. Ketika pasukan kaum muslimin mengalahkan musuhnya, ia meminta bagiannya dari harta rampasan perang kepada Abdurrahman. Maka ia pun RA lantas berkata, "Aku akan menceritakan kasusmu kepada Rasulullah SAW" lalu Abdurrahman menceritakan perkara orang tersebut, dan beliau pun bersabda,

تِلْكَ الثَّلَاثُ دَنَانِيْرُ حَظُّهُ وَنَصِيْبُهُ مِنْ غَزْوِهِ فِي أَمْرِ دُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ

"Tiga keping dinar itu menjadi jatah dan bagiannya dari perang yang dia ikuti dalam urusan dunia dan akhiratnya." juga hadits ini telah diriwayatkan dari Abu Daud dari Ya'la bin Munyah.[868]

Sedangkan mereka yang membolehkan baginya bagian dari *ghanimah* menyamakan derajatnya dengan kuiser (orang yang mengikuti sayembara), yaitu orang yang dimintai bantuannya oleh pemimpin pasukan.

---

[867] Sanadnya *dha'if.* HR. Abdurrazak dalam *Al Mushannaf* (5/229), (9457), sisi *dha'if*-nya terletak pada Abu Salamah Al Himshi. Ibnu Hajar berkata, "Ia seorang yang *majhul* (tidak diketahui keberadaannya).

[868] *Shahih.* HR. Abu Daud (2527) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (2/112), dan Al Baihaqi (6/331), juga dianggap *shahih* oleh Al Albani dalah *Shahih Abu Daud.*

Para ulama sendiri berbeda pendapat mengenai kuiser di atas, Imam Malik membolehkannya dan yang lain melarangnya. Diantara mereka ada yang membolehkan hal itu bagi seorang kepala Negara saja atau dalam keadaan darurat, ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya dua perkara, yakni: qiyas dan riwayat hadits.

Qiyas yang dimaksud adalah apakah pasukan tentara yang menjaga harta rampasan perang memiliki pengaruh yang sama dengan orang yang merebut harta tersebut? Pasalnya orang yang hadir dalam peperangan memberikan pengaruh yang besar di dalam merebut harta rampasan perang, oleh karenanya ia berhak mendapatkan bagian dari harta tersebut, sementara orang yang datang sebelum seluruh pasukan sampai di negeri kaum muslimin memberikan pengaruh terhadap penjagaan harta tersebut, maka mereka yang menyamakan pengaruhnya ketika menjaga harta tersebut dengan ketika merebutnya, mereka berkata, "Ia berhak mendapatkan bagian *ghanimah* meskipun tidak turut berperang."

Sedangkan mereka yang beranggapan bahwa menjaga harta itu lebih rendah kedudukannya daripada usaha merebutnya, mereka berpendapat bahwa ia tidak berhak mendapatkan bagian *ghanimah.*

Adapun periwayatan hadits yang dimaksud adalah dua hadits yang sekilas saling bertentangan dengan yang lainnya:

Pertama, Hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW mengutus Aban bin Sa'id dalam sebuah pasukan kecil dari kota Madinah menuju Najd, kemudian Aban dan kawan-kawannya menemui Nabi SAW di Khaibar setelah mereka menaklukan kota Najd, Aban RA lalu berkata, "Bagikanlah harta rampasan perang tersebut kepada kami, wahai Rasulullah." Namun beliau SAW tidak memberikan kepadanya bagian dari harta rampasan perang tersebut.[869]

Kedua, Hadits yang diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda saat perang Badar, *"Sesungguhnya Utsman pergi untuk kekpentingan Allah dan Rasul-Nya."* Kemudian beliau SAW memberikan kepadanya bagian dari harta rampasan perang dan tidak memberi sedikitpun kepada

---

[869] *Shahih.* Al Bukhari menyebutkan dalam *ta'liqnya* (4238), Abu Daud (2723), Ibnu Al Jarud (1088), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (3/244), Ath-Thabrani dalam *Musnad Asy-Syamiyin* (267, 273), dan Al Baihaqi (6/334).

orang yang tidak ikut perang saat itu.[870] Mereka berkata, "Maka ia berhak mendapatkan bagian dari *ghanimah* karena kesibukannya tersebut dengan adanya perintah imam." Abu Bakar bin Mundzir berkata, "Telah *tsabit* (ditetapkan) bahwa Umar bin Khaththab RA berkata, '*Ghanimah* hanyalah bagi orang yang turut berperang'."

Adapun pasukan tentara dalam kelompok kecil yang keluar dari perkemahan kemudian kembali dengan membawa *ghanimah*, menurut jumhur ulama semua tentara dalam perkemahan itu berhak memperoleh bagian harta rampasan perang tersebut, meskipun mereka tidak menyaksikan pembagian *ghanimah* dan tidak pula turut berperang, hal tersebut berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

وَتُرَدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعَدَتِهِمْ.

"*Pasukan mereka dikembalikan kepada orang-orang yang duduk menunggu mereka.*"[871] Diriwayatkan oleh Abu Daud. Hal itu karena mereka memiliki andil dalam merebut harta rampasan perang tersebut. Hasan Basri berkata, "Jika sebuah pasukan kecil keluar dari perkemahannya dengan ijin pemimpin, maka ia berhak mendapatkan seperlimanya dan sisanya yang empat perlima menjadi hak semua anggota pasukan tersebut, namun jika mereka keluar tanpa ijin dari pemimpin, maka ia tetap berhak mendapatkan seperlimanya dan sisanya yang empat perlima dibagikan kepada seluruh tentara yang ikut berjuang.

An-Nakha'i berkata, "Seorang imam memiliki wewenang untuk menentukan pilihan, jika mau ia berhak mengambil seperlima harta

---

[870] *Shahih*. HR. Abu Daud (2726), Ibnu Abi Ashim (144) dalam *Al Ahad wa Al Matsani,* Ath Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (3/244), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (1/85), (125) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[871] Dalam riwayat Abu Daud disebutkan dengan lafazh: "*Kaum muslimin, darah-darah mereka saling menanggung satu sama lain, orang yang paling rendah dari mereka naik derajatnya dengan jaminan mereka dan orang yang paling jauh pun diterima jaminannya, mereka bersatu melawan musuh mereka, orang yang paling kuat diantara mereka dikembalikan kepada yang lebih lemah dan yang berperang dikembalikan kepada orang yang duduk menunggu mereka, tidaklah seorang mukmin dibunuh karena membunuh seorang kafir dan tidak pula orang yang dalam perjanjian dengan kaum muslimin.*" HR. Abu Daud (2751), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa`* (1073) dan Al Baihaqi (8/29).

rampasan perang yang didapat oleh pasukan tersebut dan jika mau ia dapat membagikannya kepada seluruh tentara yang ikut berjuang."

Sebab perbedaan pendapat: Penyamaan pengaruh yang dimiliki oleh semua tentara yang berada di perkemahan ketika mendapatkan harta rampasan pasukan tersebut di atas dengan pengaruh yang dimiliki oleh tentara yang ikut berperang secara langsung, mereka adalah anggota pasukan kecil tersebut. Jika demikian menurut jumhur ulama, harta rampasan perang itu berhak menjadi milik seorang yang berjihad dengan dua syarat: ia harus ikut berperang secara langsung atau ia harus mempersiapkan diri menjadi pengganti pasukan tentara yang sedang berperang.

Tentang kadar yang berhak diterima oleh seorang mujahid (pejuang), para ulama berbeda pendapat mengenai seorang mujahid yang berperang dengan mengendarai seekor kuda, jumhur ulama berpendapat: Bagi seorang mujahid yang mengendarai seekor kuda mendapatkan tiga bagian *ghanimah*, satu untuknya dan dua bagian untuk kudanya. Abu Hanifah berkata, "Mujahid yang mengendarai seekor kuda mendapatkan dua bagian *ghanimah*, satu untuknya dan satu untuk kudanya."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi riwayat hadits dan pertentangan antara qiyas dengan riwayat hadits, karena Abu Daud meriwayatkan sebuah hadits dari Ibnu Umar RA, ia mengatakan,

أَنَّ النَّبِيَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْهَمَ لِرَجُلٍ وَفَرَسِهِ ثَلاَثَةَ أَسْهُمٍ: سَهْمَانِ لِلْفَرَسِ، وَسَهْمٌ لِرَاكِبِهِ.

"Bahwa Rasulullah SAW memberikan bagian *ghanimah* kepada seorang mujahid yang mengendarai seekor kuda dengan tiga bagian *ghanimah*; dua bagian untuk kudanya dan satu bagian untuk yang mengendarainya."[872] Diriwayatkan pula dari Mujammi' bin Haritsah Al Anshari seperti perkataan Abu Hanifah di atas.

Adapun qiyas yang bertolak belakang dengan zhahir hadits Ibnu Umar RA tersebut adalah bagian *ghanimah* yang diperuntukkan bagi seekor kuda yang lebih besar daripada yang diperoleh seorang mujahid

---

[872] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (2863, 4228), Muslim (1762), Abu Daud (2733), At-Tirmidzi (1554), Ibnu Majah (2854), Ahmad (2/62, 72), Ad-Darimi (2/225) dan Al Baihaqi (6/325).

itu sendiri, inilah yang dijadikan sebagai pegangan oleh Abu Hanifah dalam menguatkan hadits tersebut yang sesuai dengan konsep qiyas ini ketimbang hadits yang menyelisihnya, padahal qiyas ini tidak bernilai apa-apa, karena pada dasarnya bagian *ghanimah* seekor kuda akan menjadi hak seorang mujahid yang mengendarainya. Bukanlah sesuatu yang keliru bahwa seorang mujahid yang mengendarai seekor kuda mempunyai pengaruh yang lebih besar dalam peperangan tiga kali lipat daripada mereka yang berjuang dengan berjalan kaki, bahkan hal itu menjadi haknya yang wajib terpenuhi, padahal hadits Ibnu Umar RA di atas lebih *tsabit*.

Mengenai hak seorang mujahid untuk mengambil *ghanimah* sebelum waktu pembagian, kaum muslimin bersepakat mengenai haramnya berlaku curang, berdasarkan sebuah riwayat yang telah *tsabit* dari Rasulullah SAW, seperti sabda beliau,

أَدِّ الْخَيْطَ وَالْمَخِيْطَ، فَإِنَّ الْغُلُوْلَ عَارٌ وَشَنَارٌ عَلَى أَهْلِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"Masukkanlah benang dan kain (ke dalam harta ghanimah), sesungguhnya berbuat curang (dalam bagian ghanimah) adalah aib dan menjadi kecelakaan bagi pelakunya di hari kiamat kelak."[873]

Dan riwayat-riwayat lain dalam bab ini. Mereka berbeda pendapat mengenai kebolehan mengambil bahan makanan oleh para pasukan perang selama berada di medan perang. Jumhur ulama membolehkan hal itu, sekelompok ulama melarangnya, dan ini adalah madzhab Ibnu Syihab.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara riwayat-riwayat hadits yang mengandung keharaman berbuat curang dalam harta rampasan perang dengan riwayat-riwayat hadits yang membolehkan untuk memakan sebagian bahan makanan dalam peperangan dari hadits Ibnu Umar, Ibnu Mughaffal dan hadits Ibnu Abi Aufa` RA. Mereka yang mengkhususkan hadits-hadits keharaman berbuat curang dalam harta

---

[873] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (2850), Ahmad (5/318), Ad-Darimi (2/302), dalam riwayat Ibnu Majah dengan lafazh: *"Wahai sekalian manusia, ini semua adalah bagian dari ghanimah kalian, masukkanlah benang dan kain serta apa saja yang nilainya di atas keduanya (ke dalam harta ghanimah), karena sesungguhnya perbuatan curang merupakan aib, kecelakaan dan api neraka bagi pelakunya pada hari kiamat kelak."* Dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Ash-Shahihah* (985).

rampasan perang dengan hadits-hadits ini, membolehkan untuk memakan sebagian bahan makanan oleh para pasukan perang. Sedangkan mereka yang menguatkan hadits-hadits tentang keharaman berbuat curang dalam mengambil harta rampasan perang dari hadits-hadits tersebut tidak membolehkannya secara umum.

Hadits Ibnu Mughaffal RA yang dimaksud adalah "Aku mendapatkan sebuah sarung pedang pada saat perang Khaibar, aku berkata, 'Aku tidak akan memberikannya sedikitpun (tidak menggabungkannya dengan harta *ghanimah*), kemudian aku menoleh, dan aku melihat Rasulullah SAW tersenyum."[874] HR. Al Bukhari dan Muslim.

Hadits Ibnu Abi Aufa RA[875], ia berkata, "Kami pernah dalam beberapa peperangan yang kami ikuti mendapatkan madu dan anggur, lalu kami memakannya dan kami tidak mengangkatnya (kepada Rasulullah SAW untuk digabungkan dengan harta *ghanimah* lainnya)." HR. Al Bukhari.

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukuman bagi orang yang berbuat curang dalam harta *ghanimah,* sebagian ulama berkata, "Hendaklah perkemahannya di bakar." Sebagian yang lain berkata, "Ia tidak terkena hukuman, melainkan *ta'zir* (hukuman ringan/peringatan)."[876]

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka dalam menilai *keshahihan* hadits Shalih bin Muhammad bin Zaidah dari salim, dari Ibnu Umar RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ غَلَّ فَأَحْرِقُوْا مَتَاعَهُ.

'Barangsiapa berbuat curang (dalam harta ghanimah), maka bakarlah harta miliknya'."[877]

---

[874] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (3153), Muslim (1772), Abu Daud (2702), An-Nasa'i (7/236), Ahmad (4/86), Ath-Thayalisi (917) dan Al Baihaqi (9/59, 282), dan (10/9).

[875] Yang benar adalah hadits Ibnu Umar.

[876] Hukuman berdasarkan kebijakan seorang imam (pemimpin).

[877] *Dhaif.* HR. Abu Daud (2713), At-Tirmidzi (1461), Ahmad (1/22), Al Baihaqi (9/13) dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dhaif Abu Daud.*

Ketiga: Hukum Anfaal (Tambahan Ghanimah)

Mengenai pemberian seorang imam berupa tambahan harta *ghanimah* kepada orang yang dikehendakinya (maksudnya: memberikan tambahan pada bagian *ghanimah*nya), maka para ulama bersepakat bahwa hal tersebut boleh, namun mereka berbeda pendapat mengenai jenis (bentuk) tambahan tersebut dan kadarnya? Apakah boleh dijanjikan dengan tambahan tersebut sebelum perang dimulai? Apakah mujahid yang membunuh seorang musuh berhak mendapatkan sesuatu yang dipakainya atau harus melalui pemberian tambahan dari bagian *ghanimah*-nya oleh imam?

Inilah empat permasalahan yang pokok dalam bab ini:

Masalah pertama: Jenis (bentuk) tambahan ghanimah

Sebagian ulama menyatakan bahwa tambahan *ghanimah* itu diambil dari seperlima harta rampasan perang yang diserahkan ke *baitul maal* kaum muslimin, ini adalah pendapat Imam Malik. Sebagian yang lain berpendapat tambahan tersebut diambil dari seperlima harta rampasan perang secara keseluruhan, yaitu bagian seorang imam saja, inilah pendapat yang dipilih oleh Imam Syafi'i. Yang lainnya menyatakan bahwa tambahan tersebut diambil dari seluruh harta rampasan perang, ini adalah pendapat Imam Ahmad dan Abu Hanifah, bahkan diantara mereka ada yang menyatakan boleh memberikan tambahan seluruh harta rampasan perang kepadanya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah terdapat kontradiksi antara dua ayat Al Qur`an yang menyangkut pembagian harta *ghanimah*? atau keduanya masuk dalam kategori alternatif pilihan? (yaitu ayat yang berbunyi: *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah dan Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil."* (Qs. Al Anfaal [8]: 41) dan firman-Nya, *"Mereka menanyakan kepadamu (muhammad) tentang pembagian harta rampasan perang, katakanlah: "Harta rampasan perang itu milik Allah dan Rasul."* (Qs. Al Anfaal [8]: 1).

Mereka yang melihat bahwa firman Allah SWT, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan*

perang, maka sesungguhnya seperlimanya untuk Allah dan Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil." (Qs. Al Anfaal [8]: 41) berfungsi sebagai penghapus firman Allah SWT, *"Mereka menanyakan kepadamu (muhammad) tentang pembagian harta rampasan perang, katakanlah: "Harta ramapasan perang itu milik Allah dan Rasul."* (Qs. Al Anfaal [8]: 1), mereka menyatakan tidak ada tambahan harta *ghanimah* kecuali dari seperlima harta *ghanimah* tersebut.

Sedangkan mereka yang menganggap bahwa kedua ayat di atas tidak saling bertentangan dan keduanya menurut konsep pilihan (artinya seorang imam memiliki wewenang untuk memberikan tambahan dari pokok harta *ghanimah* bagi orang yang dikehendakinya dan wewenangnya pula untuk tidak memberikan tambahan *ghanimah* kepada siapapun, dan ia membagikan sisa yang empat perlima harta *ghanimah* tersebut kepada seluruh pasukan perang), ia menyatakan boleh memberikan tambahan dari pokok harta rampasan perang.

Sebab lainnya adalah bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai riwayat-riwayat hadits dalam bab ini, ada dua hadits yang dimaksud, yaitu:

Pertama, Hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Ibnu Umar RA, ia mengatakan bahwa Rasulullah SAW mengutus sebuah pasukan kecil, di dalamnya terdapat Abdullah bin Umar RA yang menuju Najd, kemudian mereka mendapatkan harta *ghanimah* berupa sejumlah unta yang sangat banyak, maka masing-masing mereka mendapatkan bagian dua belas ekor unta dan beliau memberikan tambahan lagi masing-masing seekor unta.[878] Hadits ini menunjukkan bahwa pemberian tambahan *ghanimah* adalah setelah pembagian harta yang seperlima.

Kedua, Hadits Hubaib bin Salamah RA, ia mengatakan bahwa Rasulullah SAW memberikan tambahan *ghanimah* seperempat kepada satu pasukan kecil setelah pembagian seperlima ketika permulaan perang, dan beliau memberikannya lagi dengan sepertiga dari yang seperlima

---

[878] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (4338), Muslim (1749), Abu Daud (2741, 2742, 2743, 2745), Ahmad (2/10, 55, 62, 80), Abdurrazak (9335, 9336).

ghanimah setelah mereka kembali dari medan perang.[879] (Artinya: di permulaan perang dan setelah beliau kembali dari medan perang).

Masalah kedua: Kadar tambahan ghanimah

Berapakah kadar tambahan *ghanimah* yang menjadi wewenang imam untuk diberikan kepada seorang pejuang menurut pendapat yang membolehkan memberikan tambahan dari pokok harta *ghanimah*? Segolongan ulama berkata, "Ia tidak boleh memberikan lebih dari sepertiga atau seperempat dari pokok harta *ghanimah*, berdasarkan hadits Hubaib bin Salamah RA di atas. Sedangkan sebagian yang lainnya berkata, "Jika seorng imam memberikan tambahan dari seluruh harta rampasan perang yang diperoleh sebuah pasukan yang diutus kepada mereka, hal itu diperbolehkan dengan dalil bahwa ayat Al Qur`an tersebut tidak terhapus hukumnya, melainkan tetap berlaku dan tetap bersifat umum serta tidak dikhususkan. Adapun mereka yang menganggap bahwa ayat tersebut dikhususkan dengan hadits ini, berkata, "Tidak boleh memberikan tambahan lebih dari sepertiga atau seperempat."

Masalah ketiga: Janji untuk mendapatkan tambahan ghanimah

Apakah boleh memberikan janji sebelum peperangan dimulai untuk mendapatkan tambahan *ghanimah* atau tidak? Para ulama berbeda pendapat mengenai permasalahan ini; Imam Malik menganggapnya makruh, dan mayoritas ulama membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara *mafhum* (pengertian) dari maksud dan tujuan perang itu sendiri dengan *zhahir* hadits, karena yang dimaksud dengan jihad adalah mengharapkan wajah Allah yang Maha Mulia dan ridha-Nya dan demi menegekkan *Kalimat* Allah. Maka apabila seorang imam memberikan janji untuk mendapatkan tambahan *ghanimah* sebelum perang dimulai, dikhawatirkan niat para pasukan perang tidak lagi karena Allah SWT.

---

[879] *Shahih.* HR. Abu Daud (2748, 2749), Ibnu Majah (2851), Ahmad (4/159, 160), Al Humaidi (871), Ibnu Abi Ashim dalam *Al Ahad wa Al Matsaani* (849, 850) Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (4/17, 18, 19, 20) dan Al Baihaqi (6/313, 314) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Sedangkan hadits yang secara *zhahirnya* membolehkan bagi seorang imam untuk memberikan janji dengan pemberian tambahan *ghanimah* adalah hadits Hubaib bin Salamah RA: Bahwasanya Rasulullah SAW memberikan tambahan *ghanimah* kepada sebuah pasukan kecil yang diutus dengan seperempat dan sepertiga ketika mereka kembali.[880] Sudah dimaklumi bersama bahwa maksud dan tujuan dari perbuatan beliau SAW adalah menumbuhkan semangat dalam menegakkan *Kalimat* Allah *Ta'ala.*

Masalah keempat: Apakah seorang mujahid berhak mengambil sesuatu yang ia dapat dari musuh yang berhasil ia kalahkan tanpa memberikannya terlebih dahulu kepada imam (pemimpin)?

Apakah seorang pejuang berhak mengambil sesuatu yang dia dapat dari musuh yang berhasil dia kalahkan, atau hendaknya melalui pemberian dari imam? Para ulama berbeda pendapat dalam permasalahan ini; Imam Malik menyatakan bahwa seorang pejuang yang berhasil membunuh musuhnya tidak berhak mengambil sesuatu dari musuh tersebut, kecuali imam berkehendak untuk memberikan sesuatu tersebut sebagai tambahan atas harta *ghanimah* yang ia terima dan hal ini dilakukan setelah perang selesai, pendapat ini juga dianut oleh Abu Hanifah dan Ats-Tsauri.

Adapun Imam Syafi'i, Ahmad, Abu Tsaur, Ishak dan mayoritas ulama salaf menyatakan, ia berhak mengambilnya, baik imam mengatakannya atau tidak. Diantara ulama juga ada yang menjadikan sesuatu yang yang dimiliki musuh yang dikalahkan menjadi haknya penuh dalam semua keadaan dan tidak ada syarat apapun.

Sedangkan sebagian ualama yang lain mengatakan, ia tidak berhak mengambil sesuatu yang ada pada diri musuhnya kecuali jika ia membunuhnya secara berhadapan dan bukan dari arah belakang, ini adalah perkataan Imam Syafi'i. Diantara mereka ada yang berpendapat: Ia berhak mengambil sesuatu yang ada pada diri musuhnya apabila perang belum dimulai atau setelah perang selesai, sedangkan apabila perang tengah berkecamuk, maka ia tidak berhak mengambilnya, ini adalah pendapat Al Auza'i. Sekelompok ulama berpendapat: Apabila

[880] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

imam mendapatkan harta rampasan perang dari sesuatu yang dikenakan oleh musuh dalam jumlah yang sangat banyak, maka ia harus membaginya menjadi seperlima-seperlima.

Sebab perbedaan pendapat: perbedaan pemahaman mengenai sabda Rasulullah SAW ketika perang Hunain setelah peperangan berkecamuk,

مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً فَلَهُ سَلَبُهُ.

"*Barangsiapa membunuh seorang musuh, maka ia berhak mengambil rampasannya.*"[881] adalah sebagai sebuah pemberian tambahan dari harta *ghanimah* atau berarti pemberian hak bagi seorang mujahid yang membunuh musuhnya itu. Imam Malik menguatkan bahwa hal tersebut sebagai sebuah pemberian tambahan atas harta *ghanimah* dengan alasan bahwa hadits tersebut tidak *tsabit* dari Rasulullah SAW dan beliau tidak memberikan ketetapannya kecuali pada waktu perang Hunain, juga bertentangan dengan ayat tentang *ghanimah*, apabila hadits tersebut dipahami sebagai pemilikan hak bagi seorang mujahid, yakni bertentangan dengan firman Allah SWT,

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ

"*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 41), karena ketika Allah SWT menetapkan bahwa seperlimanya diperuntukan bagi Allah, maka empat perlimanya diberikan kepada seluruh pejuang, sebagaimana halnya ketika Allah menetapkan bahwa bagian warisan seorang ibu adalah sepertiga, maka sudah tentu yang dua pertiga lainnya diberikan kepada ayah.

Abu Umar berkata, "Ucapan ini benar adanya berasal dari Rasulullah SAW ketika perang Hunain dan perang Badar."[882]

---

[881] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (2100, 3142, 4321, 4322, 7170), Muslim (1751), Abu Daud (2717), At-Tirmidzi (1562), Ibnu Majah (1837), dan Ahmad (5/306).

[882] Adapun sabda beliau SAW ketika perang Hunain telah *tsabit* dalam hadits Abu Qatadah RA terdahulu, sedangkan sabda beliau saat perang Badar terdapat dalam hadits Ibnu Abbas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda pada saat perang Badar, "*Barangsiapa yang berbuat begini dan begini, maka ia akan*

Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab RA, ia berkata,

كُنَّا لاَ نَخْمَسُ السَّلَبَ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Kami tidak membagi harta rampasan (dari musuh) menjadi seperlima pada jaman Rasulullah SAW."[883]

Abu Daud meriwayatkan sebuah atsar dari Auf bin Malik Al Asyja'i dan Khalid bin Walid RA: Bahwasanya Rasulullah SAW menetapkan harta rampasan perang dari sesuatu yang dikenakan oleh musuh untuk pejuang yang membunuhnya.[884]

Ibnu Abi Syaibah meriwayatkan dari Anas bin Malik RA, bahwa Barra` bin Malik RA berhadapan dengan Murzuban pada saat perang Ad-Daarah, lalu ia menikamnya sangat kuat dengan ujung tombak hingga membunuhnya, ia mendapatkan rampasan perang dari sesuatu yang dipakainya sebesar tiga puluh ribu dinar, sampailah berita tersebut kepada Umar bin Khaththab RA, lalu ia berkata kepada Abu Thalhah, "Sesungguhnya kami tidak membagikan harta rampasan yang diambil dari sesuatu yang dipakai oleh musuh menjadi seperlima-seperlima, namun harta rampasan perang yang diambil oleh Barra` bin Malik RA itu sangat banyak, dan aku tidak melihatnya kecuali harus dibagi menjadi seperlima." Ibnu Abi Syaibah berkata, Ibnu Sirin berkata, Anas bin Malik RA menceritakan kepadaku bahwa itu adalah permulaan dimana harta

---

mendapatkan ini dan ini." Katanya: Lalu ada seorang anak muda yang maju ke medan perang dan Masyikhah tetap memegang panji-panji perang, ia tidak melepaskannya, maka ketika Allah memberikan kemenangan kepada mereka, Masyikhah berkata, "Kami berada di belakang kalian, sekiranya kalian dikalahkan tentulah kalian akan lari kepada kami, maka janganlah kalian membawa sendirian harta rampasan perang itu dan kami dibiarkan begitu saja, anak muda tersebut enggan menjawabnya, mereka berkata, "Rasulullah SAW telah menetapkannya bagi kami semua, lalu Allah *Ta'ala* menurunkan ayat yang berbunyi, *"Mereka menanyakan kepadamu (muhammad) tentang pembagian harta rampasan perang, katakanlah: "Harta rampasan perang itu milik Allah dan Rasul."* (Qs. Al Anfaal [8]: 1). HR. Abu Daud (2737) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (2/131) dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (6/291) juga dianggap *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[883] Ibnu Abi Syaibah dalam *Al Mushannaf* (Pembahasan mengenai Jihad, Bab: Menjadikan harta rampasan perang yang ada pada diri musuh untuk pejuang yang membunuhnya, no. 7 dan 8)

[884] *Shahih*, HR. Muslim (1753), Abu Daud (2719, 1720), Ahmad (6/26, 28) dan Al Baihaqi (6/310).

rampasan perang yang diambil dari sesuatu yang dipakai oleh seorang musuh dibagi menjadi seperlima, berdasarkan peristiwa inilah mereka yang membedakan antara jumlah harta rampasan perang yang diambil dari sesuatu yang dipakai oleh musuh antara yang banyak dan yang sedikit.

Para ulama berbeda pendapat mengenai harta rampasan perang yang diambil dari sesuatu yang dipakai oleh musuh, bentuknya seperti apa? satu golongan ulama berkata, yaitu semua jenis benda yang dipakai oleh musuh, hanya saja sekelompok ulama lainnya mengecualikan emas dan perak yang dipakai.

Bagian keempat: Hukum harta kaum muslimin yang didapat dari kekuasaan orang-orang kafir

Mengenai harta kaum muslimin yang direbut kembali dari tangan orang-orang kafir, para ulama berbeda pendapat dalam hal ini dan terbagi menjadi empat pendapat:

Pertama, harta kaum muslimin yang didapat dari tangan orang-orang kafir diberikan kepada pemilikinya dan pasukan perang yang merebutya tidak berhak mendapatkan sedikit pun dari harta tersebut, ini adalah pendapat Imam Syafi'i dan para pengikutnya serta Abu Tsaur.

Kedua, apa saja yang didapat oleh kaum muslimin merupakan harta rampasan perang dan menjadi hak pasukan tentara yang berjuang, pemilik harta itu tidak memiliki hak sedikit pun, ini adalah pendapat Az-Zuhri dan Amru bin Dinar, juga diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib RA.

Ketiga, bahwa semua yang didapat dari kaum kafir dari harta kaum muslimin, maka pemiliknya lebih berhak terhadap harta tersebut sebelum masa pembagian harta rampasan perang tanpa diharuskan membayar apapun. Adapun setelah pembagian, ia juga lebih berhak namun harus membayar nilai tertentu, mereka yang berpendapat seperti ini terbagi menjadi dua kelompok:

Sebagian mereka menilai bahwa pendapat ini berlaku bagi segala sesuatu yang direbut dari tangan orang-orang kafir dari harta kaum muslimin, dengan cara apapun kaum kafir menguasainya dan di manapun adanya. Diantara mereka yang berpendapat demikian adalah Imam

Malik, Ats-Tsauri dan sekelompok para ulama, pendapat ini diriwayatkan dari Umar bin Khaththab RA.

Adapun sebagian yang lain membedakan antara harta yang dikuasai oleh orang-orang kafir dengan cara paksa kemudian mereka membawanya ke negeri mereka dan yang belum mereka bawa ke negeri mereka. Sebagian ulama tersebut mengatakan apabila harta tersebut telah dibawa ke negeri kafir, jika pemilik harta tersebut mendapatkannya sebelum masa pembagian, maka harta itu menjadi haknya. Sedangkan jika ia mendapatkannya setelah masa pembagian, maka ia hanya berhak atas ganti seharga harta tersebut.

Sedangkan apabila harta itu belum sempat dibawa ke negeri kafir, maka pemilik harta lebih berhak terhadap harta tersbeut, sebelum maupun sesudah masa pembagian. Dan, ini pada hakikatnya menjadi pendapat yang keempat.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antar atsar yang ada dan qiyas. Hadits Imran bin Hushain RA menunjukkan bahwa kaum musyrikin tidak berhak menguasai harta kaum muslimin sedikitpun, ia menyatakan bahwa orang-orng musyrik menyerang kota Madinah secara tiba-tiba, mereka merampas unta milik Rasulullah SAW dan seorang wanita dari kalangan kaum muslimin. Kemudian pada suatu malam ketika mereka tertidur, wanita tersebut bangun dan tatkala ia melatakkan tangannya di atas punuk unta, maka unta tersebut terdiam dan menurutinya hingga sampai ke unta milik Rasulullah SAW. Kemudian ia mendatanginya dan menarik tali kekangnya lalu mengendarainya menuju kota Madinah, ia bernadzar jika Allah menyelematkannya, ia akan menyembelih unta tersebut. Ketika ia sampai di Madinah, orang-orang mengenali unta milik Rasulullah SAW itu, lalu mereka membawanya ke hadapan beliau SAW dan wanita tersebut menceritakan kepada beliau mengenai nadzarya, maka beliau SAW bersabda,

بِئْسَ مَا جَزَيْتِهَا، لاَ نَذْرَ فِيْمَا لاَ يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ، وَلاَ نَذْرَ فِي مَعْصِيَةٍ.

"Alangkah buruk apa yang telah kamu kerjakan, tidak boleh bernadzar dalam sesuatu yang tidak dimiliki oleh seorang manusia dan tidak boleh bernadzar dalam kemaksiatan."[885]

Begitupula *zhahir* hadits Ibnu Umar RA menunjukkan hal yang sama, yaitu: bahwa sebuah pasukan menyerangnya dengan tiba-tiba lalu kudanya dirampas oleh musuh, kemudian kaum muslimin merebutnya kembali hingga kuda tersebut dikembalikan kepada pemiliknya, peristiwa tersebut terjadi pada jaman Rasulullah SAW, dan kedua hadits tersebut telah *tsabit*.

Adapun hadits yang menunjukkan adanya kepemilikan orang-orang kafir terhdap harta kaum muslimin adalah sabda Rasulullah SAW,

وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيْلٌ مِنْ مَنْزِلٍ؟

"Apakah Aqil meninggalkan rumah untuk kita?"[886] artinya ia (Aqil) menjual rumah-rumah beliau SAW yang berada di Mekah setelah beliau meninggalkan kota Mekah untuk berhijrah ke Madinah.

Sedangkan mereka yang mengqiyaskan derajat harta benda dengan nyawa, berkata, "Orang-orang kafir sebagaimana mereka tidak menguasai diri kaum muslimin, mereka pun tidak dapat menguasai harta milik kaum muslimin, seperti keadaan seseorang yang tidak dapat berlaku adil (maksudnya: ia tidak mungkin dapat menguasai keduanya secara bersamaan)." Mereka yang berpendapat bahwa orang-orang kafir pun dapat menguasai, berkata, "Orang yang tidak memiliki wewenang untuk menguasai, berarti ia harus menjamin sesuatu yang rusak di tangannya, padahal para ulama telah bersepakat bahwa orang-orang kafir tidak memberikan jaminan terhadap harta kaum muslimin, hal ini mengindikasikan bahwa orang-orang kafir pun dapat menguasai harta kaum muslimin, sekiranya mereka tidak dianggap menguasainya, tentulah mereka akan menjaminnya."

---

[885] *Shahih*. HR. Muslim (1641), Abu Daud (3316), An-Nasa'i dalam *Al Kubra* (8592), Ahmad (6/429, 430, 432), Ad-Daruquthni (4/182) dan Al Baihaqi (9/109).

[886] *Muttafaq alaih*. HR. Al Bukhari (1588, 3058), Muslim (1351), Abu Daud (2910), An-Nasa'i dalam *al Kubra* (4255, 4256), Ibnu Majah (2730), Ahmad (5/201, 202) seluruhnya dari hadits Usamah bin Zaid.

Sedangkan mereka yang membedakan antara hukum harta benda yang belum dimanfaatkan dengan yang sudah dimanfaatkan, dan antara harta benda yang dikuasai dengan cara paksa dengan yang tanpa paksaan, mereka menguasainya begitu saja, seperti seorang budak dan kuda tunggangan yang kabur melarikan diri, pendapat ini tidak perlu diperpanjang, karena tidak ada kata pengantar yang dapat dikatakan antara ucapan seorang musyrik dapat menguasai suatu harta dari seorang muslim, atau tidak dapat menguasainya, kecuali apabila terdapat dalil *sam'i* (melalui pendengaran), akan tetapi penganut pendapat ini berpegang dengan hadits Hasan bin Ammarah RA dari Abdul Malik bin Maisarah dari Thawus dari Ibnu Abbas RA, bahwa seorang lelaki mendapatkan kembali untanya yang pernah diambil oleh kaum musyrikin, lalu Rasulullah SAW bersabda,

إِنْ أَصَبْتَهُ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ فَهُوَ لَكَ، وَإِنْ أَصَبْتَهُ بَعْدَ الْقَسْمِ أَخَذْتَهُ بِالْقِيْمَةِ.

"Jika kamu mendapatkannya sebelum dibagikan maka ia menjadi hakmu, namun jika kamu mendapatkannya setelah pembagian, maka kamu hanya berhak nilai (harganya) saja."[887] hanya saja Hasan bin Ammarah telah disepakati mengenai kelemahannya dan para ahli hadits tidak menjadikannya sebagai hujjah.

Yang menjadi kecenderungan madzhab Imam Malik dalam hal ini menurut saya adalah keputusan Umar bin Khaththab RA, akan tetapi ia tidak menjadikannya untuk diambil menurut nilai harganya setelah waktu pembagian menurut *zhahir* hadits tersebut. Abu Hanifah mengecualikan *ummul walad* dan hamba sahaya dari seluruh harta rampasan perang tidak ada dasarnya, karena ia menilai bahwa orang-orang kafir pun dapat menguasai seluruh harta kaum muslimin kecuali dua jenis itu. Demikian pula pendapat Imam Malik mengenai *ummul walad* yang didapati oleh majikannya setelah waktu pembagian, menjadi wewenang imam untuk menebusnya. Jika tidak mau, maka hendaknya ia dipaksa untuk

---

[887] Sanadnya *dha'if jiddan*. HR. Ad-Daruquthni (4/115) dan Al Baihaqi (9/111), penyebab *kedhaifannya* adalah Hasan bin Ammarah, ia adalah Abu Muhammad Al Kufi Al Faqih termasuk salah seorang pembesar di kalangan tabi'in. Ibnu Hajar berkata, "Ia seorang yang *matruk* (haditsnya ditinggalkan)."

menebusnya, dan jika ia tidak mempunyai harta untuk menebusnya, maka budak itu diberikan kepadanya dan dikeluarkan dari jatah bagiannya sebagai utang yang harus dilunasi manakala memiliki kelapangan untuk melakukannya.

Pendapat ini pun tidak perlu diperhatikan, karena jika orang-orang kafir tidak menguasai harta mereka maka tentu tidak ada kewajiban untuk membayarnya dengan nilai harganya, jika dianggap bahwa mereka telah menguasainya, maka tidak ada jalan lain lagi untuk mendapatkannya kembali, dan tidak ada perbedaan antara hamba sahaya dengan harta benda lainnya, kecuali dalam hal yang telah ditetapkan oleh nash.

Diantara pokok perbedaan pendapat di kalangan ulama adalah mengenai permasalahan apakah orang musyrik dianggap dapat menguasai harta seorang muslim atau tidak? para ahli fikih berbeda pendapat mengenai seorang kafir yang masuk Islam dan terdapat harta seorang Muslim padanya, apakah hal itu sah atau tidak? Imam Malik dan Abu Hanifah berkata, "Hal itu sah baginya." Imam Syafi'i tetap berpegang pada pokok pendapatnya bahwa hal itu tidak sah baginya.

Imam Malik dan Abu Hanifah berbeda pendapat mengenai seorang Muslim yang menyusup ke dalam lingkungan orang-orang kafir untuk mencuri dan mengambil harta seorang Muslim lainnya dari tangan mereka. Abu Hanifah berkata, "Ia lebih berhak terhadap harta tersbut, jika pemiliknya menginginkan hartanya itu, maka ia harus membayar nilai harganya." Sedangkan Imam Malik berkata, "Harta itu menjadi hak pemiliknya." ia tidak menghukumi menurut asalnya.

Diantara permasalahan lainnya dalam bab ini adalah seorang kafir *harbi* yang masuk Islam dan meninggalkan anak, istri dan hartanya di negeri kafirnya dahulu, apakah yang ditinggalkannya itu memiliki sifat "keharaman" sebagai harta seorang muslim, istri dan anaknya tidak boleh dikuasai oleh kaum muslimin jika mereka mengalahkan orang-orang kafir, atau yang ditinggalkannya itu tidak memiliki sifat "keharamannya"? Diantara para ulama ada yang berpendapat bahwa semua yang ditinggalkannya memiliki sifat "keharaman" sebagai milik seorang Muslim. Sebagian yang lainnya berkata, "Semua yang ditinggalkannya tidak memiliki sifat 'keharaman'." Dan diantara mereka ada yang membedakan antara harta benda dengan anak dan istri, mereka berkata, "Harta benda tidak memiliki sifat 'keharaman', adapun anak dan

istri memiliki sifat 'keharaman', pendapat ini berlawanan dengan qiyas yang ada, ini adalah pendapat Imam Malik.

Secara hukum asal, yang membolehkan penguasaan harta benda adalah kekufuran, dan yang terjaga serta yang terpelihara adalah Islam, sebagaimana sabda Rasulullah SAW,

فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ.

"Jika mereka mengatakannya (Laa ilaaha illallah), berarti mereka telah menjaga darah (nyawa) dan harta mereka dariku."[888] mereka yang menganggap adanya alasan pembolehan menguasai harta selain kekufuran dari tangan musuh atau yang lainnya, maka hendaknya ia mengajukan dalil, dan tidak ada sedikit pun dalil yang menyelisihi kaidah ini. *Wallahu a'lam.*

Bagian Kelima: Hukum pertanahan yang dikuasai oleh kaum Muslimin

Para ulama berbeda pendapat mengenai tanah yang dikuasai oleh kaum muslimin dengan cara paksa (dari tangan orang-orang kafir). Imam Malik berkata, "Tanah tidak dibagi-bagi, ia hendaknya dijadikan sebagai wakaf yang hasilnya ditujukan untuk kemaslahatan kaum muslimin, untuk pembiayaan pasukan perang, membangun jembatan-jembatan, masjid-masjid dan berbagai kepentingan masyarakat, kecuali apabila suatu saat imam menganggap bahwa kemaslahatan yang lebih besar adalah dengan membagikannya, maka ia memiliki hak untuk melakukannya."

Imam Syafi'i berkata, "Tanah yang dikuasai oleh kaum muslimin hendaknya dibagi-bagikan seperti halnya harta rampasan perang lainnya (dibagi menjadi seperlima)." Abu Hanifah berkata, "Seorang imam berhak memilih dan menentukan kebijakannya, apakah membagikannya kepada kaum muslimin atau mewajibkan kepada pemiliknya (orang-

---

[888] *Muttafaq alaih. Takhrijnya* telah disebutkan terdahulu, hadits ini secara lengkap berbunyi, *"Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengucapkan 'Laa ilaaha illallah', jika mereka telah mengucapkannya, berarti mereka telah menjaga darah (nyawa) dan harta benda mereka dariku, kecuali sesuatu yang diambil dengan haknya dan perhitungannya di sisi Allah."*

orang kafir) untuk membayar pajak hasil buminya setelah diserahkan kepada mereka dalam pengurusannya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi pemahaman ayat Al Qur`an dalam surah Al Anfaal dan dalam surah Al Hasyr, yakni *zhahir* ayat dalam surah Al Anfaal mengandung pengertian bahwa semua harta rampasan perang hendaknya dibagi menjadi seperlima, yaitu firman Allah SWT, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang."* (Qs. Al Anfaal [8]: 41) dan firman-Nya dalam surah Al Hasyr, *"Dan orang-orang yang datang sesudah mereka."* (Qs. Al Hasyr [59]: 10) dihubungkan kepada penyebutan orang-orang yang berhak mendapatkan harta *fa`i*, mungkin dipahami bahwa semua orang yang hadir disebutkan dalam kedua ayat di atas bersekutu dalam hal harta *fa`i*, sebagaimana yang diriwayatkan dari Umar RA ketika menafsirkan firman Allah SWT, *"Dan orang-orang yang datang sesudah mereka."* (Qs. Al Hasyr [59]: 10) tidaklah aku melihat ayat ini kecuali ia mencakup semua orang hingga penggembala kambing di gurun pasir, atau seperti itulah perkataannya. Oleh karenanya ia tidak membagi-bagikan tanah yang dikuasai oleh kaum muslimin dengan paksa pada jamannya dari negeri Irak dan Mesir.

Mereka yang menganggap bahwa kedua ayat Al Qur`an tersebut memiliki kandungan makna yang sama dan bahwa ayat Al Qur`an dalam surah Al Hasyr berfungsi mengkhususkan ayat dalam surah Al Anfaal, mereka mengecualikan semua pertanahan dari harta rampasan perang.

Sedangkan mereka yang melihat bahwa kedua ayat tersebut tidak memiliki kandungan makna yang sama, mereka menilai bahwa ayat dalam surah Al Anfaal menjelaskan tentang harta rampasan perang (*ghanimah*) dan ayat dalam surah Al Hasyr mengenai harta *fa`i* secara *zhahirnya* demikian. Mereka berkata, "Yang wajib dilakukan adalah membagi-bagikan semua jenis urusan tanah menjadi seperlima, terlebih lagi telah *tsabit* dari Rasulullah SAW, bahwa beliau membagi-bagikan tanah Khaibar kepada seluruh pasukan perang. Mereka berkata, "Yang harus dilakukan adalah membagi-bagikan tanah tersebut berdasarkan keumuman ayat di atas dan kebijakan Nabi SAW merupakan penjelasan dari sesuatu yang global dalam nash Al Qur`an di samping yang umum."

Adapun Abu Hanifah yang berpendapat dengan menerapkan prinsip pilihan bagi seorang imam, antara membagi-bagikan tanah

tersebut dengan memberikan wewenang kepada orang-orang kafir untuk mengolahnya lalu mereka membayar pajak buminya kepada kaum muslimin, karena beliau berpegang pada sebuah riwayat bahwa Rasulullah SAW memberikan penawaran kepada penduduk (Yahudi) Khaibar dengan setengah dari hasil panennya. Kemudian beliau mengutus Ibnu Rahawaih dan membaginya (hasil panen tersebut) kepada mereka. Mereka menyatakan bahwa secara *zhahirnya* di sini, Rasulullah SAW tidak membagi-bagikan tanah tersebut seluruhnya, akan tetapi beliau SAW membagi-bagikan sebagian tanah tersebut dan membiarkan sebagiannya lagi tidak dibagi-bagikan kepada para mujahidin. Oleh karena itulah seorang imam memiliki wewenang untuk memilih antara membagi-bagikan tanah itu semuanya atau membiarkannya di tangan orang-orang kafir untuk mengolahnya dan mereka membayar pajak hasil buminya, demikianlah yang diterapkan oleh Umar bin Khaththab RA.

Dan jika orang-orang kafir itu masuk Islam setelah penaklukan negeri mereka, maka seorang imam juga memiliki wewenang untuk memilih antara membebaskannya, memberikannya begitu saja kepada mereka, atau membagi-bagikannya seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW di Mekah (yaitu beliau membebaskan mereka semua). Hal ini berlaku bagi sebuah negeri yang ditaklukkan dengan kekerasan, meskipun para ulama berbeda pendapat mengenai hal ini, yang paling benar adalah kota Mekah ditaklukkan dengan kekuatan bersenjata, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Muslim.

Pendapat yang mengatakan bahwa ayat Al Qur`an mengenai *ghanimah* dan hukum *fa`i* dipahami sesuai konsep pilihan atau bahwa ayat tentang hukum *fa`i* berfungsi menghapus ayat mengenai *ghanimah* atau ia sebagai dalil yang mengkhususkannya, namun ini adalah pendapat yang sangat lemah, kecuali jika istilah *fa`i* dan *ghanimah* menunjukkan satu makna yang sama, namun jika demikian halnya maka kedua ayat itu saling bertentangan, karena ayat dalam surah Al Anfaal mengharuskan adanya pembagian seperlima, sedangkan ayat dalam surat Al Hasyr tidak ada keharusan untuk itu. Maka sudah semetinya salah satu dari keduanya menghapus yang lainnya, atau seorang imam memiliki wewenang untuk memilih antara membagi-bagikannya menjadi seperlima atau tidak, dan itu semua berlaku pada semua bentuk harta rampasan perang. Pendapat ini diklaim oleh sebagian ulama sebagai pendapat banyak orang, dan saya juga mengira sebagai salah satu pendapat dari madzhab Imam Malik.

Madzhab yang mengkompromikan antara kedua ayat tersebut wajib untuk tidak membagi-bagikan pertanahan dan boleh membagi-bagikan harta rampasan perang lainya selain pertanahan, sehingga salah satu ayat tersebut berfungsi sebagai dalil yang mengkhususkan ayat lainnya atau berfungsi sebagai penghapusnya, hingga ayat dalam surah Al Anfaal mengkhususkan keumuman yang terdapat dalam ayat dalam surah Al Hasyr yang menjelaskan selain masalah pertanahan. Maka di dalamnya harus ada pembagian seperlima, sedangkan ayat dalam surah Al Hasyr tersebut mengkhususkan ayat dalam surah Al Anfaal untuk pertanahan, hingga tidak diharuskan adanya pembagian seperlima, pendapat ini tidak benar kecuali adanya dalil untuk itu, padahal secara *zhahirnya* ayat dalam surah Al Hasyr itu mencakup salah satu jenis harta rampasan perang yang berbeda hukumnya dengan jenis harta rampasan perang dalam surah Al Anfaal, karena firman Allah SWT,

فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٍ وَلَا رِكَابٍ

"*Kamu tidak memerlukan kuda atau unta untuk mendapatkannya...*" (Qs. Al Hasyr [59]: 6) ini adalah petunjuk mengenai sebab yang mengharuskan pemberian hak penuh kepada semua pasukan perang, bukan kepada semua kaum muslimin pada umumnya, sedangkan pembagian harta rampasan perang yang merata pada semua kaum muslimin diambil dengan cara penaklukan kekuatan bersenjata.

Bagian keenam: Hukum pembagian fa`i

Menurut jumhur ulama *fa`i* adalah semua harta rampasan perang yang didapat oleh kaum muslimin dari kekuasaan kaum kafir dengan ancaman dan peringatan, dan tidak menyerangnya dengan pasukan bersenjata.

Para ulama berbeda pendapat mengenai sektor pembagiannya, sebagian ulama berkata, "Harta rampasan perang *fa`i* diperuntukkan bagi semua kaum muslimin, baik miskin maupun kaya. Imam membagikannya kepada pasukan perang yang turut berjuang, kepada para hakim dan para gubernur (kepala daerah), dan untuk membiayai semua fasilitas yang diperlukan oleh kaum muslimin, seperti membangun jembatan, merenovasi masjid dan lainnya, serta tidak dibagi menjadi seperlima."

Inilah pendapat jumhur ulama, hal ini telah *tsabit* dan merupakan kebijakan Abu Bakar dan Umar RA.

Imam Syafi'i menyatakan bahwa harta fa`i tersebut hendaknya dibagi menjadi seperlima, dan yang seperlima itu dibagikan kepada kelompok yang disebutkan di dalam ayat tentang *ghanimah*. Mereka adalah pihak-pihak yang berhak mendapatkan seperlima harta rampasan perang (*ghanimah*) itu sendiri, dan sisanya dibagikan kepada pihak-pihak tertentu sesuai kebijakan seorang imam, baik ia mengambilnya untuk dirinya, keluarganya dan orang-orang yang dia inginkan. Saya mengira ada sebagian ulama yang berkata, "Harta *fa`i* tidak boleh dibagi-bagikan menjadi seperlima, melainkan hendaknya dibagikan kepada golongan-golongan yang berhak mendapatkan seperlima *ghanimah*." Saya kira ini adalah salah satu dari pendapat Imam Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: para ulama yang mengatakan bahwa seluruh harta rampasan perang dibagikan kepada lima golongan tersebut atau dibagikan menurut kebijakan imam adalah perbedaan persepsi mereka mengenai pembagian seperlima dari harta rampasan perang (*ghanimah*) itu sendiri, hal ini sudah disebutkan terdahulu (maksud saya adalah mereka yang berpendapat bahwa penyebutan lima golongan dalam ayat di atas termasuk dalam bab *tanbih* (perhatian) bagi orang-orang yang berhak mendapatkannya. Mereka berkata, "Ia diperuntukkan bagi beberapa golongan yang disebutkan itu dan orang-orang yang berada di atas mereka." Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa penyebutan golongan-golongan itu termasuk dalam bab *ta'did* (batasan bilangan) bagi orang-orang yang berhak mendapatkan harta ini. Mereka berkata, "Harta itu tidak boleh dibagikan kepada selain mereka, artinya hal itu termasuk dalam bab khusus, bukan termasuk dalam bab *tanbih).*"

Adapun membagikan harta *fa`i* menjadi seperlima, tidak ada yang mengatakannya sebelum Imam Syafi'i, yang membuatnya berpendapat demikian adalah melihat bahwa harta *fa`i* juga dibagikan menurut (keumuman) ayat Al Qur`an kepada beberapa golongan yang berhak mendapatkan seperlima, lalu ia berkeyakinan bahwa *fa`i* juga dibagi-bagi menjadi seperlima, karena ia mengira bahwa pembagian ini khusus bagi harta yang dibagi menjadi seperlima, padahal perkara tersebut tidak secara tegas, melainkan secara *zhahir* pembagian menjadi seperlima itu mencakup seluruh harta rampasan perang *fa`i* dan bukan sebagiannya

saja. Menurut perkiraan saya, ini adalah pendapat salah satu kelompok ulama.

Imam Muslim meriwayatkan dari Umar RA, ia berkata, "Harta Bani Nadhir yang diberikan oleh Allah sebagai harta *fa'i* bagi Rasul-Nya SAW tanpa melalui serangan kekuatan bersenjata (kuda dan unta), dan Nabi SAW memilikinya secara penuh, beliau memberikannya kepada keluarga untuk mencukupi kebutuhan mereka selama satu tahun, dan sisanya untuk membangun beberapa fasilitas umum dan perlengkapan senjata yang dibutuhkan oleh kaum muslimin untuk berjihad di jalan Allah. Hadits ini memberikan pemahaman pendapat yang dianut oleh Imam Malik.

Bagian ketujuh: Hukum jizyah

Pembahasan dalam bagian ini meliputi enam permasalahan pokok:

Masalah pertama: Dari siapakah jizyah diambil

Para ulama telah bersepakat bahwa *jizyah* boleh diambil dari kalangan ahlul kitab non Arab dan umat majusi, sebagaimana telah dijelaskan terdahulu. Para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan mengambil *jizyah* dari selain ahlul kitab dan dari ahlul kitab dari bangsa Arab. Semua ini setelah mereka bersepakat bahwa ahlul kitab bangsa Quraisy tidak boleh diambil *jizyah*nya, permasalahan ini telah dijelaskan pada pembahasan terdahulu.

Masalah kedua: Golongan yang wajib membayar jizyah?

Para ulama telah bersepakat bahwa yang wajib membayar *jizyah* dari mereka adalah yang memenuhi tiga kriteria berikut, yaitu laki-laki, baligh dan merdeka.

Jizyah tidak wajib atas kaum wanita dan anak-anak, karena *jizyah* dapat dikatakan sebagai pengganti (penjamin) dari pembunuhan, dan pembunuhan (dalam peperangan) hanya ditujukan kepada kaum lelaki dewasa, adapun membunuh kaum wanita dan anak-anak adalah perbuatan

yang dilarang.[889] Demikian pula mereka telah bersepakat bahwa budak tidak wajib membayar *jizyah.*

Para ulama berbeda pendapat mengenai beberapa kriteria lainnya dari kaum lelaki yang boleh dibunuh, mereka berselisih pendapat mengenai orang gila dan orang yang lumpuh. Juga diantaranya mengenai orang tua yang sudah sangat lanjut usia dan tidak sanggup lagi berjalan. Dan, mengenai para rahib dan pendeta, juga mengenai orang miskin, apakah mereka dibebani sebagai utang yang harus dilunasi ketika memiliki kelapangan untuk itu atau tidak? Semua perkara ini adalah permasalahan ijtihad dan tidak ada ketetapan nash syariat yang menjelaskannya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah mereka boleh diperangi atau tidak?

Masalah ketiga: Jumlah kadar jizyah

Berapa besarkah kadar *jizyah* yang wajib dibayarkan? Para ulama berbeda pendapat mengenai hal ini. Imam Malik berpendapat: Kadar yang wajib dibayarkan adalah sebesar apa yang telah ditetapkan oleh Umar RA, yaitu wajib atas pemilik emas untuk membayar sebesar empat dinar, atas pemilik perak sebesar empat puluh dirham. Di samping itu, mereka juga harus memberikan nafkah kepada kaum muslimin dan menyediakan hidangan (jamuan tamu) selama tiga hari kepada mereka, tidak bertambah dan tidak berkurang dari itu. Imam Syafi'i mengatakan bahwa batas minimalnya adalah satu dinar dan maksimalnya tidak terbatas, itu semua sesuai kesepakatan dengan mereka.

Sebagian ulama menyatakan bahwa dalam hal ini tidak ada ketetapan nash syariat, ia dikembalikan kepada kebijakan dan ijtihad seorang imam, ini adalah pendapat Ats-Tsauri. Abu Hanifah dan pengikutnya mengatakan bahwa jumlah kadar *jizyah* adalah dua belas dirham, dua puluh empat dirham, dan empat puluh delapan dirham. Orang miskin tidak boleh membayar kurang dari dua belas dirham dan yang kaya tidak melebihi empat puluh delapan dirham serta mereka yang kelas menengah membayar dua puluh empat dirham. Imam ahmad

[889] Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

berkata, "Besarnya satu dinar, atau senilai pakaian orang Yaman, tidak lebih dan tidak kurang dari itu."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antar riwayat dalam bab ini. Telah diriwayatkan bahwasanya Rasulullah SAW pernah mengutus Muadz RA ke Yaman, beliau memerintahkannya untuk mengambil (*jizyah*) dari setiap orang yang telah dewasa sebesar satu dinar atau senilai pakaian mereka.[890]

Telah *tsabit* riwayat dari Umar RA, bahwasaya beliau mewajibkan *jizyah* kepada pemilik emas sebesar empat dinar, kepada pemilik perak sebesar empat puluh dirham, di samping mereka harus memberikan nafkah kepada kaum muslimin dan memberikan jamuan hidangan tamu selama tiga hari.[891]

Diriwayatkan pula dari beliau RA, bahwa beliau mengutus Utsman bin Hanif RA untuk menetapkan *jizyah* kepada penduduk Sawad empat puluh delapan, dua puluh empat, dan dua belas dirham.

Mereka yang memahami hadits-hadits ini menurut prinsip pilihan, berpegang dengan keumuman yang terdapat dalam istilah *jizyah*, pasalnya tidak ada satupun hadits dari Rasulullah SAW yang disepakati *keshahihannya* dalam hal ini, melainkan terdapat dalam Al Qur`an secara umum saja, ia berkata, "Tidak ada batasan dalam masalah ini, dan inilah yang lebih tegas." *Wallahu a'lam.*

Dan mereka yang menggabungkan antara hadits Muadz RA dan riwayat yang *tsabit* dari Umar RA, berkata, "Kadar minimal dibatasi dan maksimal tidak terbatas."

Sedangkan mereka yang menguatkan salah satu hadits Umar RA berkata, "Empat puluh dirham atau empat dinar, empat puluh delapan dan dua puluh empat atau dua belas dirham, sebagaimana terdahulu."

Adapun mereka yang menguatkan hadits Muadz RA karena ia hukumnya *marfu'* berkata, "Kadarnya sebesar satu dinar saja, tidak lebih dan tidak kurang dari itu."

---

[890] *Shahih.* HR. Abu Daud (1576, 1577, 1578, 3038, 3039), At-Tirmidzi (623), An-Nasa`i (5/25,26), Ibnu Majah (1803), Ahmad (5/230), Abdurrazak (68431), Ath-Thayalisi (567), Ad-Darimi (1/382) Ad-Daruquthni (2/102) Al Baihaqi (4/98), (9/187) dan dinilai *Shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[891] Sanadnya *Shahih.* HR. Malik dalam *Al Muwatha`* (605) dan Al Baihaqi (14/31).

Masalah keempat: Kapankah kewajiban jizyah diberlakukan dan digugurkan?

Para ulama telah bersepakat bahwa ia tidak wajib dibayarkan kecuali telah melewati *haul* (satu tahun) dan gugur apabila ia masuk Islam sebelum lewat masa satu tahun tersebut.

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang kafir yang masuk Islam setelah lewat satu *haul*, apakah *jizyah*nya diambil untuk satu tahun yang telah berlalu atau satu tahun yang sebelumnya? Sebagian ulama berkata, "Jika ia masuk Islam, ia tidak wajib membayar *jizyah*nya setelah lewat satu *haul* semenjak ia memeluk islam atau sebelum melewati satu *haul* tersebut, inilah pendapat jumhur ulama. Sebagian yang lain berpendapat, "Jika ia masuk Islam setelah lewat satu *haul*, ia tetap wajib membayar *jizyah*nya, namun jika sebelum lewat satu *haul*, ia tidak wajib membayar *jizyah*nya."

Para ulama bersepakat bahwa ia tidak wajib membayar *jizyah*nya sebelum melewati batas *haul*, karena *haul* merupakan syarat wajibnya. Apabila ia mendapatkan sesuatu yang dapat menggugurkan kewajibannya -yaitu masuk Islam- sebelum ditetapkannya kewajibannya tersebut (dengan kata lain sebelum terpenuhi syarat wajibnya), maka ia tidak wajib membayar.

Para ulama berbeda pendapat mengenai kewajibannya setelah melalui satu haul, karena ia telah wajib membayarkannya, maka mereka yang menganggap bahwa Islam menggugurkan kewajiban tersebut yang ada di masa kekufuran, sebagaimana Islam menggugurkan sekian banyak kewajiban-kewajiban lainnya, mereka berkata, "Kewajiban *jizyah* gugur darinya meskipun masuk islamnya setelah lewat satu haul." Sedangkan mereka yang melihat bahwa Islam tidak menggugurkan kewajiban ini sebagaimana ia tidak menggugurkan sekian banyak hak-hak yang terkait seperti halnya utang piutang dan sebagainya, mereka berkata, "Kewajiban *jizyah* tidak gugur darinya setelah melewati batas *haul*."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah Islam menggugurkan kewajiban membayar *jizyah* atau tidak?

Masalah kelima: Jenis jizyah

Menurut jumhur ulama, *jizyah* terbagi menjadi tiga jenis:

1. *Jizyah* paksaan (*Jizyah* untuk keselamatan jiwa), yaitu *jizyah* yang sedang kami bahas di sini (yang diwajibkan kepada orang-orang kafir yang diperangi setelah penaklukan).

2. *Jizyah* perdamaian yaitu *jizyah* yang dibayarkan dengan suka rela untuk menjaga diri mereka, *jizyah* ini tidak ada batasan waktunya, tidak ada kewajibannya dan tidak ada pula yang wajib membayarnya serta tidak ada kewajiban waktu pembayarannya, semua itu dikembalikan sesuai kesepakatan antara kaum muslimin dengan pihak-pihak yang berdamai. Selain itu ada sekelompok ulama yang berkata, "Apabila kaum muslimin wajib menerima *jizyah* perdamaian ini, konsekuensinya harus ada kadar tertentu yang diberikan oleh orang-orang kafir kepada kaum muslimin, sehingga batasan minimalnya harus ditentukan dan batas maksimalnya boleh tidak ditentukan."

3. *Jizyah Usyuriyah* (*Jizyah* perniagaan sebesar sepuluh persen), menurut jumhur ulama tidak ada kewajiban atas *ahlu dzimah* untuk membayar *jizyah* ini, karena tidak ada kewajiban zakat pada harta mereka, kecuali apa yang diriwayatkan dari segolongan ulama diantara mereka yang mewajibkan sedekah dua kali lipat atas kaum Nasrani Bani Taghlib (maksudnya mereka mewajibkan untuk memberikan dua kali lipat seperti zakat yang wajib atas kaum muslimin), ini adalah pendapat Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad dan Ats-Tsauri. Hal ini juga merupakan kebijakan Umar bin Khaththab RA, dalam masalah ini tidak ada nash dari Imam Malik. Hal ini telah dijelaskan di dalam pembahasan mengenai zakat.

Para ulama berbeda pendapat mengenai apakah mereka wajib membayar *jizyah* (pajak) perniagaan sebesar sepuluh persen pada harta benda mereka yang diperjual-belikan di negeri kaum muslimin, atau ijin yang diberikan kepada orang-orang kafir yang diperangi untuk berdagang, atau tidak wajib kecuali dengan syarat? Imam Malik dan mayoritas ulama berpendapat bahwa para pengusaha *ahlu dzimmah* yang diwajibkan kepada mereka untuk membayar *jizyah* di negerinya, wajib membayar *jizyah* perniagaan sebesar sepuluh persen dari usaha yang dilakukannya dari satu negeri ke negeri lainnya, kecuali perniagaan yang mereka bawa khusus ke kota Madinah, maka diambil darinya sebesar lima persen dari hasil perniagaannya.

Abu Hanifah menyetujui kewajiban membayar *jizyah* ini dengan adanya ijin untuk melakukan perniagaan atau ijin untuk usahanya tersebut, namun ia berbeda pendapat dalam menentukan prosentase besarnya dan mengatakan bahwa mereka wajib membayar lima persen dari hasil perniagaannya.

Imam Malik tidak mensyaratkan *nishab* atau *haul* dalam mewajibkan *jizyah* perniagaan ini, sedangkan Abu Hanifah mensyaratkan sampainya batas *nishab* dan *haul* dalam kewajiban membayar lima persen *jizyah* ini, yaitu *nishab*-nya sesuai yang berlaku pada kaum muslimin dalam pembahasan mengenai zakat.

Imam Syafi'i berkata, "Tidak ada kewajiban atas mereka membayar *jizyah* ini dan tidak pula lima persen dari perniagaannya, dalam masalah ini tidak ada sesuatu yang ditentukan kecuali berdasarkan kesepakatan dan syarat yang ia buat sendiri. Menurut prinsip ini maka *jizyah usyuriyah* (*jizyah* perniagaan sebesar sepuluh persen) termasuk dalam *jizyah* perdamaian. Menurut madzhab Imam Malik dan Abu Hanifah *jizyah* ini adalah jenis ketiga selain *jizyah* perdamaian dan *jizyah* paksaan.

Sebab perbedaan pendapat: Tidak adanya Sunnah secara langsung dari Rasulullah SAW dalam masalah ini, melainkan hal itu *tsabit* dari kebijakan Umar bin Khaththab RA.

Mereka yang melihat bahwa kebijakan Umar RA di sini atas dasar perintah yang pernah berlaku pada jaman Rasulullah SAW, hal itu berarti menjadi Sunnah mereka, sedangkan mereka yang melihat bahwa kebijakan Umar RA tidak berdasarkan syarat yang ditetapkan, sekiranya tidak demikian tentu akan disebutkan di dalam Sunnah. Mereka berkata, "Hal itu bukanlah sebuah Sunnah yang harus dikerjakan melainkan dengan syarat."

Abu Ubaid mengatakan di dalam *Al Amwaal* dari seorang sahabat Nabi SAW, dikatakan kepadanya, "Mengapa kalian mengambil sepuluh persen dari perniagaan orang-orang musyrik bangsa Arab?" Ia menjawab, "Karena mereka dahulu mengambil dari kami sepuluh persen ketika kami berada di negeri mereka." Imam Syafi'i berkata, "Batas minimal yang wajib disyaratkan adalah sebesar apa yang ditetapkan oleh Umar bin Khaththab RA, namun jika mereka mensyaratkan lebih dari jumlah tersbeut, maka itu lebih baik." Dia berkata, "Hukum orang kafir *harbi*

jika memasuki negeri kaum muslimin dengan jaminan keamanan, maka hukumnya layaknya *ahlu dzimmah*."

Masalah keenam: Sektor penyebaran jizyah

Para ulama bersepakat bahwa pemerataan bagian *jizyah* diberlakukan demi kemashlahatan kaum muslimin tanpa batas, sebagaimana halnya harta *fa`i*. Menurut sebagian kelompok ulama, hendaknya ia dikembalikan kepada kebijakan imam. Mayoritas ulama mengatakan bahwa istilah *fa`i* berlaku untuk *jizyah* dalam ayat Al Qur`an mengenai *fa`i*, jika permasalahannya demikian, maka harta benda menurut syariat Islam terbagi menjadi tiga jenis; sedekah, *fa`i* dan *ghanimah*.

Inilah pembahasan yang memadai mencakup pokok-pokok permasalahan dalam tema ini.

كتاب الأيمان

KITAB AL AIMAN (SUMPAH)

Pembahasan ini meliputi dua bab pembahasan utama:

Bab I

Jenis Sumpah dan Hukumya

Pembahasan ini mencakup tiga bagian:

1. Sumpah yang dibolehkan dan perbedaannya dengan yang tidak dibolehkan.

2. Sumpah sia-sia dan sumpah yang berlaku.

3. Sumpah yang dapat terangkat dengan kafarat dan yang tidak.

Bagian pertama: Sumpah yang dibolehkan dan perbedaannya dengan yang tidak dibolehkan

Jumhur ulama bersepakat bahwa dalam syariat Islam terdapat perkara yang boleh dan yang tidak boleh dilakukan sumpah di dalamnya, hanya saja mereka berbeda pendapat mengenai sesuatu yang boleh dilakukan sumpah padanya. Sebagian ulama berkata, "Sumpah yang dibolehkan dalam syariat hanyalah sumpah dengan nama Allah dan orang yang bersumpah dengan nama selain Allah berarti telah berbuat maksiat." Sebagian yang lain berkata, "Sumpah boleh dilakukan dengan perkara-perkara yang dimuliakan dalam agama."

Ulama yang menyatakan bahwa sumpah yang diperbolehkan adalah sumpah yang menggunakan nama Allah bersepakat boleh bersumpah menggunakan seluruh nama-nama Allah, namun mereka berbeda pendapat mengenai sumpah yang menggunakan sifat dan perbuatan Allah.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai sumpah dengan nama selain Allah dari perkara-perkara yang dimuliakan dalam agama, adalah

adanya kontradiksi antara *zhahir* ayat Al Qur`an yang menjelaskan hal itu dengan hadits. Hal itu karena Allah SWT telah bersumpah dalam kitab-Nya dengan bermacam-macam sesuatu, seperti firman Allah SWT,

وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ﴿١﴾

"Demi langit dan yang datang pada malam hari." (Qs. Ath-Thaariq [86]: 1).

Firman-Nya,

وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾

"Demi bintang ketika terbenam." (Qs. An Najm [53]: 1) dan sumpah-sumpah lainnya yang terdapat di dalam Al Qur`an.

Dan telah ditetapkan pula bahwa Nabi SAW pernah bersabda,

إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوْا بِآبَائِكُمْ، مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ.

"Sesungguhnya Allah melarang kalian bersumpah atas nama bapak moyang kalian, barangsiapa yang bersumpah hendaklah atas nama Allah atau hendaknya ia diam."[892]

Mereka yang menggabungkan antara hadits dan Al Qur`an berkata, "Sesungguhnya perkara-perkara yang dijadikan sebagai objek bersumpah yang terdapat di dalam Al Qur`an, di dalamnya terdapat sesuatu (kalimat) yang *mahdzuf* (ditiadakan), yaitu lafazh "Allah *Azza wa Jalla*", sehingga pada hakikatnya kalimat tersebut semestinya berbunyi, "Demi Rabb bintang yang tenggelam", "Demi Rabb langit", dan seterusnya, selanjutnya mereka mengatakan bahwa sumpah yang diperbolehkan hanyalah sumpah atas nama Allah semata.

Mereka yang mengkompromikan keduanya berkata, "Maksud dari hadits Nabi SAW di atas adalah tidak boleh memuliakan sesuatu yang tidak dimuliakan oleh syariat dengan dalil sabda beliau SAW,

---

[892] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (6646, 6647), Muslim (1646), Abu Daud (3249), At-Tirmidzi (1534), An-Nasa`i (7/4), Ahmad (2/8) seluruhnya dari hadits Ibnu Umar RA.

"Sesungguhnya Allah melarang kalian bersumpah atas nama bapak moyang kalian..." hadits ini termasuk konsep khusus untuk perkara yang umum, maka ia membolehkan bersumpah dengan perkara-perkara yang dimuliakan dalam syariat.

Jika demikian, maka sebab perbedaan pendapat para ulama dalam permasalahan ini adalah perbedaan persepsi mereka dalam menerapkan ayat-ayat Al Qur`an dan hadits di atas.

Adapun mereka yang melarang sumpah dengan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah SWT adalah pendapat yang *dha'if.*

Sebab perbedaan pendapat: Apakah hadits tersebut hanya mengandung penetapan hukum atas nama Allah saja, atau juga terkaiat dengan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah, akan tetapi mengaitkan hadits tersebut hanya pada nama Allah saja merupakan pola pikir yang statis, lebih dekat seperti madzhabnya ahlu zhahir, meskipun juga diriwayatkan dalam madzhab (Imam Malik) seperti yang diceritakan oleh Al Lakhmi dari Muhammad bin Muwaz. Namun ada sebagian ulama yang berpendapat janggal dengan melarang sumpah atas nama Allah SWT, cukuplah hadits di atas yang menyelisihi pendapat ini.

Bagian kedua: Sumpah yang sia-sia dan yang berlaku

Para ulama telah bersepakat bahwa diantara sumpah-sumpah ada yang sia-sia (tidak sah) dan ada yang sah (berlaku), berdasarkan pada firman Allah SWT,

لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89)

Para ulama berbeda pendapat mengenai bagaimana sumpah yang sia-sia itu?

Pendapat pertama, Imam Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa sumpah yang sia-sia adalah sumpah yang dilakukan oleh seseorang terhadap sesuatu yang menurut perkiraannya yakin akan

terlaksana, namun kemudian yang terjadi tidak sesuai dengan sumpahnya tersebut.

Pendapat kedua, Imam Syafi'i berkata, "Sumpah yang sia-sia adalah sumpah yang tidak diniatkan untuk mengerjakannya, seperti yang biasa dilakukan oleh sebagian orang dalam ucapannya, "Tidak, demi Allah."[893] "Tidak, dengan Allah." Perkataan itu biasa terlontar tanpa adanya niat untuk mengerjakannya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa`* dari Aisyah RA. Adapun pendapat pertama diriwayatkan dari Hasan bin Abi Hasan, Qatadah, Mujahid dan Ibrahim An-Nakha'i.

Pendapat ketiga, (yang dimaksud dengan sumpah yang sia-sia adalah) sumpah seseorang yang dilakukan dalam keadaan marah, ini adalah pendapat Ismail Al Qadhi dari pengikut madzhab Imam Malik.

Pendapat keempat, yaitu sumpah atas perbuatan maksiat, pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA.

Pendapat kelima, yaitu sumpahnya seseorang untuk tidak memakan sesuatu yang mubah (boleh) dalam syariat.

Sebab perbedaan pendapat: Konjungsi *(makna musytarak)* yang terdapat pada lafazh *lagwu* (sia-sia), boleh jadi yang disebut sia-sia adalah perkataan yang batil, seperti firman Allah SWT,

وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾

"...dan buatlah kegaduhan terhadapnya, agar kamu dapat mengalahkan mereka." (Qs. Fushshilat [41]: 26) dan boleh jadi pula yang dimaksud adalah perkataan yang tidak diniatkan untuk mengerjakannya dan itulah yang ditunjukkan oleh ayat Al Qur`an dalam surah Al Maa`idah di atas, bahwa sumpah tersebut bertolak belakang dengan sumpah yang sah dan yang berlaku (disengaja), maka hukum sesuatu yang terbalik adalah bertolak belakang dengan hukum yang sebenarnya.

Mereka yang berkata bahwa sumpah yang sia-sia adalah sumpah yang dilakukan ketika tertutupnya akal pikiran atau sumpah dengan sesuatu yang tidak diwajibkan oleh syariat namun dijadikan kebiasaan oleh suatu kaum, mereka berpendapat bahwa sumpah yang sia-sia itu

---

[893] Hal ini biasa dilakukan oleh orang-orang Arab dalam kesehariannya.

menurut hukum *urf* (kebiasaan masyarakat setempat), yaitu sumpah dimana syariat menggugurkan hukumya di tempat yang lain, seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadits,

لاَ طَلاَقَ فِي إِغْلاَقٍ.

"*Tidak sah cerai pada saat tertutupnya akal.*"[894] dan lain sebagainya. Akan tetapi yang nampak jelas adalah dua pendapat yang pertama (yaitu madzhab Imam Malik dan Imam Syafi'i).

Bagian ketiga: Sumpah yang terangkat dengan kafarat dan yang tidak terangkat dengannya

Dalam bagian ini terdapat empat permasalahan:

Masalah pertama:

Para ulama berbeda pendapat mengenai sumpah atas nama Allah yang sah dan berlaku, apakah seluruhnya dapat terangkat dengan *kafarat*? baik ia bersumpah untuk sesuatu yang telah berlalu dan terjadi namun ia tidak memenuhinya (yang dikenal dengan sumpah *ghamus* (palsu) jika ia sengaja untuk berdusta) atau untuk sesuatu yang mungkin terjadi mendatang, dari sisi orang tersebut atau orang lain yang dengan sebabnya tidak terjadi, maka jumhur ulama berkata, "*Kafarat* tidak berlaku dalam sumpah palsu, melainkan *kafarat* hanya terdapat pada sumpah yang sah dan berlaku untuk sesuatu yang akan datang, tatkala orang yang bersumpah itu melanggar sumpahnya." Yang berpendapat seperti adalah Imam Malik, Abu Hanifah dan Ahmad bin Hanbal.

Imam Syafi'i dan sekelompok ulama berkata, "*Kafarat* juga berlaku pada sumpah palsu, dengan kata lain *kafarat* dapat mengangkat dosa yang ditanggungnya sebagaimana halnya sumpah yang sah."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara keumuman ayat Al Qur`an di atas dengan riwayat hadits, karena firman Allah SWT,

---

[894] *Hasan.* HR. Abu Daud dengan lafazh, "*Tidak ada cerai (tidak sah perceraian), tidak ada kemerdekaan (budak) dalam kondisi tertutupnya akal.*" Abu Daud berkata, "Menurut perkiraanku yang dimaksud dengan tertutupnya akal adalah kemarahan." Juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah (2046), Ahmad (6/276), Ad-Daruquthni (4/46), Abu Ya'la (4444), Al Baihaqi (7/357), (10/61) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani.

وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ

"akan tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) mengandung konsekwensi bahwa sumpah palsu juga memiliki kewajiban membayar *kafarat*, karena ia dianggap sah dan berlaku.

Dan sabda Rasulullah SAW,

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِيْنِهِ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، وَأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ.

"Barangsiapa mengambil (dengan jalan tidak benar) hak seorang muslim dengan sumpahnya, maka Allah mengharamkan surga atas dirinya dan mengharuskannya masuk ke dalam api neraka."[895] hadits ini mengandung konsekwensi tidak adanya *kafarat* pada sumpah palsu.

Akan tetapi Imam Syafi'i memiliki pengecualian dari sumpah palsu yang tidak memotong hak orang lain, ialah yang tercantum di dalam nash hadits di atas. Dengan kata lain ia berkata, "Sumpah yang memotong hak orang lain mengandung unsur kezhaliman dan dosa, *kafarat* tidak dapat meleburkan keduanya secara bersamaan, atau tidak mungkin dapat melebur dosa tanpa unsur kezhalimannya, karena terangkatnya dosa dengan *kafarat* termasuk dalam bab taubat, padahal taubat tidak dipisah-pisahkan dalam sebuah dosa, maka apabila ia bertaubat dan mengembalikan hak yang terzhalimi lalu membayar *kafarat*, maka terangkat sudah semua dosa (diampuni).

Masalah kedua:

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang yang mengucapkan, "Aku menjadi seorang yang kafir, demi Allah", "Aku menjadi seorang musyrik, demi Allah", seorang Yahudi atau Nashrani, apabila aku melakukan demikian dan demikian, kemudian ia melakukannya, apakah ia wajib membayar *kafarat* atau tidak? Imam Malik dan Syafi'i berkata, "Ia tidak wajib membayar *kafarat* dan ucapannya tersebut bukanlah sumpah." Abu Hanifah berkata, "Ucapannya itu termasuk sumpah dan ia

---

[895] *Shahih.* HR. Muslim (137), An-Nasa`i (8/246), Ibnu Majah (2324), Ahmad (5/260) dan Ad-Darimi (2/266) dari hadits Abu Umamah RA.

wajib membayar *kafarat* apabila menyalahinya", ini juga adalah pendapat Imam Ahmad bin Hanbal.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mereka mengenai apakah dibolehkan bersumpah dengan sesuatu yang dilarang ataukah tidak boleh, melainkan harus dengan nama Allah? Kemudian jika hal itu sudah terlanjur terucap apakah dianggap sah dan berlaku atau tidak?

Mereka yang melihat bahwa sumpah yang sah dan berlaku (artinya dengan susunan kalimat sumpah) hanyalah sumpah dengan nama Allah SWT, mereka berkata, "Perkataan semacam itu tidak mewajibkan membayar *kafarat*, karena bukan susunan kalimat sumpah." Sedangkan mereka yang menilai bahwa sumpah juga berlaku dengan semua yang diharamkan oleh syariat berkata, "Ucapan semacam itu mewajibkan membayar *kafarat*, karena sumpah dengan sesuatu yang mulia sama halnya dengan sumpah dengan selainnya, sebagimana halnya kewajiban untuk memuliakan sama dengan tidak boleh meninggalkan yang dimuliakan itu, sebagaimana halnya orang yang bersumpah dengan sesuatu yang wajib atasnya dari hak Allah ia harus menunaikannya, begitupun dengan meninggalkan hak kewajiban-Nya, ia pun diharuskan memenuhinya.

Masalah ketiga:

Jumhur ulama telah bersepakat mengenai sumpah yang bukan dengan susunan kalimat sumpah, akan tetapi terucap dengan sesuatu yang harus terjadi dengan terpenuhinya syarat, seperti seseorang yang berkata, "Jika aku mengerjakan begini dan begini, maka aku wajib berjalan kaki ke Baitullah. Atau, "Jika aku melakukan begini dan begini, maka niscaya budakku merdeka." Atau, "Isteriku tercerai." dalam waktu dekat hal itu terjadi dan dalam perkara yang diharuskan oleh seseorang diharuskan pula oleh syariat, seperti perceraian dan pembebasan budak. Namun mereka berbeda pendapat mengenai kewajiban *kafarat* padanya, apakah *kafarat* berlaku padanya atau tidak?

Imam Malik berpendapat: Dalam hal ini tidak ada kewajiban membayar *kafarat*, namun apabila ia tidak mengerjakan isi sumpahnya, maka ia berdosa dan harus membayar kafarat. Sedangkan Imam Syafi'i, Ahmad, Abu Ubaid dan lainnya berkata, "Sumpah jenisnya memiliki kewajiban kafarat di dalamnya kecuali masalah cerai dan kebebasan."

Abu Tsaur berkata, "Orang yang bersumpah dengan pembebasan budaknya berkewajiban membayar *kafarat*." Ini juga merupakan pendapat Imam Syafi'i yang diriwayatkan dari Aisyah RA.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah kalimat tersebut merupakan sumpah atau nadzar?

Mereka yang mengatakan "sumpah" mengharuskan adanya *kafarat*, karena termasuk dalam keumuman firman Allah SWT, "*maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89).

Sedangkan mereka yang mengatakan itu termasuk ke dalam salah satu jenis nadzar (dengan kata lain termasuk perkara yang ditetapkan oleh syariat apabila seseorang mengharuskan pada dirinya sesuatu hal itu wajib atasnya), mereka berkata, "Tidak ada kafarat padanya, namun hal itu menjadi problem dalam madzhab Imam Malik, karena mereka menamakan hal itu sebagai sumpah, namun boleh jadi mereka menamakannya demikian dalam bab *tajawwuj* (toleransi) dan *tawassu'* (memberikan kemudahan), yang seharusnya ia tidak perlu dinamakan sebagai sumpah menurut kaidah bahasa, karena sumpah dalam bahasa Arab memiliki bentuk kalimat tersendiri, sumpah itu dengan sesuatu yang dimuliakan dalam syariat, bukan dengan susunan kalimat bersyarat.

Adapun apakah hal itu dikatakan sebagai sumpah dalam kebiasaan syariat? dan apakah hukumnya juga hukum sumpah? Hal ini perlu dikaji lebih lanjut, karena telah *tsabit* dari Rasulullah SAW, beliau bersabda,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ.

"*Kafarat nadzar adalah (sama dengan) kafarat sumpah.*"[896] dan firman Allah SWT,

---

[896] *Shahih.* HR. Muslim (1645), Abu Daud (3323), At-Tirmidzi (1528), An-Nasa`i (7/26), Ahmad (4/144, 146, 147), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (17/746, 747, 748, 749, 765, 766) dan Al Baihaqi (10/67) dari hadits Uqbah bin Amir, dalam riwayat At-Tirmidzi terdapat tambahan lafazh, "*Jika ia tidak menyebutkannya.*" Namun tambahan ini *dha'if*.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ
غَفُورٌ رَّحِيمٌ ، قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ۚ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ

"Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah menghalalkannya bagimu; kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepada kamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu; dan Allah adalah Pelindungmu dan Dia Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (Qs. At-Tahriim [66]: 1-2) secara *zhahir* ayat ini menunjukkan bahwa syariat menamakan ucapan yang bernada syarat atau bukan syarat dan bukan sumpah tetapi mengandung unsur keharusan adalah sebuah sumpah, maka sudah seharusnya semua bentuk perkataan seperti ini dipahami menurut prinsip ini, kecuali apabila hal itu dikhususkan oleh ijma' seperti lafazh cerai, sedangkan *zhahir* hadits mengandung arti bahwa nadzar bukanlah sumpah, hanya saja hukumnya seperti hukum sumpah.

Daud dan Ahlu Zhahir berpendapat bahwa ucapan-ucapan yang bernada syarat tidak diharuskan, kecuali sesuatu yang diharuskan oleh ijma', karena ia bukan nadzar yang mengharuskan hukum nadzar dan bukan juga sumpah yang dapat terangkat dengan *kafarat*, maka mereka tidak mewajibkan orang yang mengatakan, "Jika aku mengerjakan begini dan begini, maka aku wajib berjalan ke Baitullah." untuk berjalan dan tidak juga wajib membayar *kafarat*, berbeda sekiranya ia mengatakan, "Aku wajib berjalan ke Baitullah." telah disepakati bersama bahwa ucapan ini adalah nadzar, sesungguhnya Rasulullah SAW telah bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلاَ يَعْصِهِ.

"Barangsiapa bernadzar untuk menaati Allah, maka hendaknya ia menaati-Nya dan barangsiapa bernadzar untuk bermaksiat kepada Allah, maka hendaklah ia tidak mendurhakai-Nya."[897]

[897] *Shahih.* HR. Al Bukhari (6696, 6700), Abu Daud (3289), At-Tirmidzi (1526), An-Nasa'i (7/17), Ibnu Majah (2126), Ahmad (6/36, 41, 224)

Sebab perbedaan pendapat: perbedaan para ulama mengenai ucapan yang bernada syarat ini adalah apakah ia termasuk sumpah atau nadzar? atau bukah sumpah dan bukan nadzar?

Masalah keempat:

Para ulama berbeda pendapat mengenai ucapan seseorang yang mengatakan, "Aku bersumpah atau aku bersaksi apabila terjadi begini dan begini." apakah ia termasuk sumpah atau tidak? terbagi menjadi tiga pendapat:

Salah satu pendapat Imam Syafi'i menyatakan bahwa hal itu tidak termasuk sumpah. Pendapat Abu Hanifah bertolak belakang dengan pendapat pertama, dan menyatakan bahwa hal itu termasuk sumpah. Adapun pendapat Imam Malik mengatakan bahwa apabila ia menghendaki dengan ucapan itu (keridhaan) Allah berarti ia adalah sumpah, namun apabila ia tidak bermaksud demikian, maka ia bukanlah sumpah.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah orang yang memperhatikan janjinya itu dihukumi menurut susunan lafazhnya atau menurut pengertiannya secara adat kebiasaan, atau menurut niatnya?

Mereka yang menganggap hal itu dihukumi menurut susunan kalimatnya berkata, "Ucapan itu bukan sebagai sumpah, karena ia tidak mengucapkannya dengan sesuatu yang biasa dijadikan sebagai sumpah."

Adapun mereka yang menilai hal itu sesuai rangkaian kalimat yang terjadi secara adat kebiasaan berkata, "Ia adalah sumpah, berarti dalam kalimatnya ada kata yang terhapus, yatiu lafazh Allah SWT."

Sedangkan mereka yang tidak menilai kedua hal itu, melainkan melihat sesuai niatnya, karena ucapan di atas dapat berlaku untuk dua kategori itu (nadzar dan sumpah), membedakan antara keduanya, sebagaimana telah terdahulu.

Bagian Kedua: Hal-hal yang dapat mengangkat sumpah dan hukumnya

Tema ini terbagi menjadi dua pokok pembahasan:

Pertama: Pengecualian

Pembahasan ini terbagi menjadi dua bagian:

Bagian pertama: Syarat-syarat pengecualian yang berpengaruh terhadap sumpah

Para ulama telah bersepakat bahwa secara umum pengecualian dapat mempengaruhi batalnya sumpah, namun mereka berbeda pendapat mengenai syarat-syarat pengecualian yang mengharuskan hukum ini setelah mereka bersepakat bahwa pengecualian harus memenuhi tiga syarat: Pengecualian itu harus terkait langsung dengan sumpahnya (ucapannya berurutan), harus dilafazhkan (diucapkan), dan pengecualian tersebut harus diniatkan sejak awal, bahwa sumpah tersebut tidak akan terlaksana dengan keberadaannya. Dan para ulama berbeda pendapat dalam tiga permasalahan (dengan kata lain: apabila ia membedakan pengecualian dari sumpah, atau ia berniat meskipun tidak mengucapkannya, atau niat pengecualian itu terjadi setelah sumpah meskipun hal itu diucapkan secara langsung setelah sumpah).

Masalah pertama: Pensyaratan terkaitnya pengecualian secara langsung dengan sumpah

Mengenai persyaratan terkaitnya pengecualian secara langsung dengan sumpah (berurutan), sekelompok ulama menganggapnya sebagai syarat, ini adalah pendapat Imam Malik. Imam Syafi'i berkata, "Tidak mengapa jika antara keduanya terdapat jeda sesaat, seperti diamnya seseorang untuk sekedar mengingat-ingat, mengambil nafas, atau karena terputusnya suara. Sekelompok ulama dari kalangan tabi'in berkata, "Orang yang bersumpah dengan pengecualian dibolehkan (tidak bersambung secara langsung) selama berada dalam satu majelis." Ibnu Abbas RA berpendapat kapan pun ia berhak untuk mengucapkan pengecualiannya itu selama ia mengingatnya.

Seluruh ulama telah bersepakat bahwa pengecualian dengan "kehendak Allah" dalam perkara sumpah untuk mengerjakan sesuatu atau meninggalkan sesuatu dapat mengangkat sumpah itu sendiri karena pengecualian tersebut mengangkat konsekuensi sumpahnya.

Abu Bakar bin Mundzir berkata, "Telah *tsabit* (ditetapkan) bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

مَنْ حَلَفَ فَقَالَ: إِنْ شَاءَ اللهُ؛ لَمْ يَحْنَثْ.

"Barangsiapa bersumpah, kemudian mengucapkan 'Insya Allah' (jika Allah berkehendak), maka tidak dapat dikatakan telah melanggar sumpahnya (apabila tidak melakukan apa yang dia ucapkan)[898].

Hanya saja para ulama berbeda pendapat mengenai pengecualian yang diucapkan tidak berurutan (terkait secara langsung) apakah ia berpengaruh pada sumpahnya atau tidak? Didasari oleh perbedaan persepsi mereka apakah pengecualian itu berfungsi melepaskan keabsahannya atau ia justeru sebagai penghalangnya? Jika kami katakan bahwa ia sebagai penghalang keabsahannya dan tidak berfungsi untuk melepaskannya, maka pengecualian tersebut disyaratkan agar terkait secara langsung dengan sumpah, dan apabila kami katakan bahwa ia berfungsi melepaskan sumpah, maka ia tidak harus terkait secara langsung dengan sumpah tersebut.

Para ulama yang bersepakat bahwa pengecualian itu berfungsi untuk melepaskan keabsahan dari sebuah sumpah, mereka berbeda pendapat apakah melepaskannya itu dalam waktu cepat atau dalam waktu yang lama?

Mereka yang menilai pengecualian tersebut berfungsi melepaskan sumpah dalam waktu yang dekat berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan oleh Sa'd dari Sammak bin Harb dari Ikrimah RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, *'Demi Allah aku pasti akan memerangi bangsa Quraisy'."* Beliau mengucapkannya tiga kali, lalu diam sejenak, kemudian beliau berkata, *"Insya Allah."*[899] Hadits ini menunjukkan bahwa pengecualian berfungsi melepaskan keabsahan sebuah sumpah, bukan sebagai penghalangnya. Mereka berkata,

---

[898] *Shahih.* HR. Abu Daud (3261), An-Nasa'i (7/25), Ahmad (2/10), Ibnu Al Jarud (928) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (4/303). Juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi (10/46), seluruhnya dari hadits Ibnu Umar RA, hadits di atas dari Abu Hurairah RA, diriwayatkan pula oleh Abu Daud (3262), At-Tirmidzi (1531), An-Nasa'i (7/12), Ibnu Majah (2105), dan dinilai *shahih* oleh Al Albnai dalam *Shahih Abu Daud.*

[899] *Dha'if.* HR. Abu Daud (3286), dianggap *shahih* oleh Ibnu Hibban (4343) dan diriwayatkan pula oleh Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (11/282), (11742) dan dalam *Al Ausath* (1008), Al Baihaqi (10/47) dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud.*

"Diantara dalil yang menunjukkan bahwa pengecualian berfungsi melepaskan sumpah dalam waktu dekat adalah sekiranya ia melepaskannya dalam waktu yang jauh menurut hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas RA, niscaya pengecualian itu tidak mengharuskan *kafarat*, jadi apa yang mereka katakan sangat jelas.

Masalah kedua: Pensyaratan adanya ucapan secara lisan dalam pengecualian

Para ulama berbeda pendapat mengenai pensyaratan adanya ucapan dalam pengecualian. Sebagian ulama mengatakan harus disyaratkan untuk dilafazhkan, artinya lafazh yang termasuk dalam bentuk-bentuk pengecualian baik dengan lafazh pengecualian itu sendiri atau dengan mengkhususkan yang umum atau dengan mengaitkan yang mutlak, inilah cara yang masyhur.

Pendapat yang lain mengatakan bahwa pengecualian dinyatakan sah dengan adanya niat, tanpa harus diucapkan dengan kata *illa* (kecuali, selain, atau kata lain yang memiliki makna sama) dan pengecualian yang tidak menggunakan kata *illa* tidak berpengaruh pada keabsahannya sama sekali. Pernyataan yang membedakan seperti ini adalah lemah.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah sebuah ikrar terlaksana hanya dengan niat saja tanpa adanya ucapan atau niat harus dibarengi ucapan secara bersamaan, seperti dalam masalah talak (perceraian), pembebasan budak, sumpah, dan sebagainya?

Masalah ketiga: Apakah pengecualian yang diniatkan setelah berlalunya sumpah memiliki pengaruh terhadap sumpah tersebut?

Mengenai pengecualian yang diniatkan setelah berlalunya sumpah berpengaruh pada sumpah tersebut atau tidak? Di dalam madzhab Imam Malik ada yang mengatakan bahwa niat tersebut berpengaruh apabila terjadi berurutan dengan sumpah. Pendapat yang lain mengatakan hal itu berpengaruh apabila terjadi sebelum ia selesai mengucapkan sumpahnya. Pendapat yang lain lagi menyatakan bahwa pengecualian itu ada dua jenis: Pengecualian dari sisi bilangan dan pengecualian dari konsep yang umum dengan yang khusus atau dari yang mutlak dengan yang terkait. Maka pengecualian dari sisi bilangan tidak berpengaruh kecuali niat itu

terjadi sebelum pengucapan sumpah. Sedangkan pengecualian dari yang umum niat yang terjadi sesudah pengucapan sumpah berpengaruh apabila pengecualian itu diucapkan secara langsung terkait dengan sumpahnya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah pengecualian itu sebagai penghalang akad atau berfungsi untuk melepaskannya? Jika kami katakan ia sebagai penghalangnya, maka harus disyaratkan terjadinya niat di awal sumpah, dan jika kami katakan ia berfungsi untuk melepaskannya, maka hal itu tidak diharuskan. Abdul Wahab mengingkari pensyaratan terjadinya niat di awal sumpah dengan dalil adanya kesepakatan para ulama -menurutnya-, bahwa pengecualian berfungsi untuk melepaskan (meniadakan) keabsahan sumpah sebagaimana halnya dengan *kafarat*.

Bagian kedua: Sumpah yang terpengaruh oleh suatu pengecualian dan yang tidak terpengaruh

Para ulama berbeda pendapat mengenai sumpah yang terpengaruh oleh pengecualian dengan "kehendak Allah" dan yang tidak. Imam Malik dan para pengikutnya berkata, "Pengecualian dengan kehendak Allah tidak memberikan pengaruh apa-apa kecuali pada sumpah yang berkonsekuensi *kafarat*, yaitu sumpah dengan nama Allah atau nadzar yang mutlak, yang akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya.

Adapun masalah perceraian dan pembebasan budak tidak terlepas kaitannya dengan pengecualian yang semata-mata berkaitan dengan kalimat cerai atau pembebasan itu sendiri, seperti perkataan seseorang, "Ia tercerai Insya Allah" atau "Ia bebas dan merdeka Insya Allah." Menurut mereka perkataan semacam ini bukanlah sumpah. Adapun mengaitkan cerai dengan salah satu syarat, seperti perkataan, "Jika ia melakukan hal demikian, maka ia tercerai Insya Allah" atau "Jika terjadi demikian, maka ia bebas dan merdeka Insya Allah."

Menurut madzhab Imam Malik, tidak ada perbedaan pendapat mengenai pernyataan yang pertama, yakni bahwa (pengaitan dengan) kehendak Allah tidak berkonsekuensi apapun.

Sedangkan perkataan yang kedua (yaitu sumpah dengan lafazh cerai), dalam madzhab Imam Malik terdapat dua pendapat, yang paling *shahih* dari dua pendapat itu adalah apabila pengecualian itu ditujukan kepada syarat yang dikaitkan dengannya, maka perceraiannya sah, namun

apabila diarahkan kepada cerai itu sendiri, maka tidak sah. Abu Hanifah dan Syafi'i berkata, "Pengecualian memiliki pengaruh pada masing-masing perkataan tersebut, baik diungkapkan dengan nada syarat maupun dengan kalimat berita."

Sebab perbedaan pendapat: Sebagaimana yang telah kami utarakan di atas, apakah pengecualian itu berfungsi untuk melepaskan keabsahan sebuah sumpah atau ia sebagai penghalangnya?

Apabila kami katakan bahwa pengecualian itu sebagai penghalang dan diiringi dengan lafazh cerai, berarti ia tidak memiliki pengaruh apa-apa, jika demikian hukum cerainya itu telah jatuh (maksudnya: Jika seseorang berkata kepada istrinya, "Ia tercerai insya Allah") karena penghalang itu terjadi pada sesuatu yang belum ada, yakni sesuatu yang akan terjadi kemudian.

Dan jika kami katakan ia berfungsi untuk meniadakan keabsahan sebuah akad, maka hal itu mengharuskannya memiliki pengaruh dalam masalah cerai, meskipun telah terjadi. Maka perhatikanlah hal ini baik-baik, sesungguhnya ini merupakan persoalan yang sangat jelas. Dan perkataan para pengikut madzhab Imam Malik tidak memiliki arti apa-apa: Pengecualian dalam hal ini mustahil, karena cerai tersebut sudah terjadi, kecuali ia meyakini bahwa pengecualian itu sebagai penghalang dan tidak berfungsi untuk meniadakannya.

Kedua: Kafarat

Pembahasan ini terbagi menjadi tiga bagian:

Bagian pertama: Konsekwensi pelangggaran sumpah, syarat dan hukumnya

Para ulama telah bersepakat bahwa penyebab pelangggaran sumpah adalah menyelisihi apa yang diucapkan oleh seseorang dalam sumpahnya, baik berupa perbuatan yang disebutkan dalam sumpahnya lalu ia tidak mengerjakannya, maupun untuk meninggalkan sesuatu yang diucapkan dalam sumpahnya lalu ia mengerjakannya. Jika sudah dimaklumi bahwa ia meluangkan waktunya dari mengerjakan perbuatan yang diucapkanya dalam sumpah itu, sampai ke waktu yang tidak mungkin lagi untuk mengerjakan perbuatan tersebut, hal itu berlaku pada

sumpah yang dimaksudkan untuk meninggalkan sesuatu secara mutlak, seperti seseorang yang bersumpah untuk memakan roti ini, lalu ia memakan yang lainnya, atau ditundanya sampai waktu yang tidak ia syaratkan dalam mengerjakan perbuatan tersebut. Hal itu berlaku pada perbuatan yang disyaratkan waktu tertentu padanya, seperti ucapan seseorang, "Demi Allah, aku pasti akan mengerjakan ini dan ini pada hari ini." Maka apabila hari tersebut telah berlalu dan ia tidak mengerjakannya, berarti ia menanggung dosa pelanggaran sumpahnya tersebut.

Mengenai hal ini, para ulama berbeda pendapat dalam empat permasalahan:

1. Ketika seseorang melakukan pelanggaran karena lupa atau terpaksa.

2. Apakah penyebab pelanggaran sumpah terkait dengan batas minimal dari sebuah istilah atau batas maksimalnya?

3. Apakah sumpah terkait dengan pengertian yang terdapat pada lafazhnya ataukah dengan *mafhum* (pemahaman) yang mengkhususkan kalimat tersebut ataupun yang membuatnya menjadi lebih umum?

4. Apakah sumpah itu ditegakkan menurut niat yang bersumpah atau menurut niat yang meminta sumpahnya?

Masalah pertama: Orang yang melakukan pelanggaran sumpah karena lupa atau terpaksa

Dalam permasalahan ini Imam Malik berpendapat bahwa orang yang lupa atau terpaksa sama halnya dengan orang yang melakukan secara sengaja. Adapun Imam Syafi'i berpendapat tidak ada dosa bagi orang yang lupa dan yang terpaksa.

Sebab perbedaan pendapat: Kontardiksi keumuman firman Allah SWT,

وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ

"Akan tetapi Dia mengazab kamu disebabkan sumpah kamu yang disengaja." (Qs. Al Maa'idah [5]: 89) dalam ayat ini tidak dibedakan

antara orang yang sengaja dan yang lupa, dengan keumuman sabda Rasulullah SAW,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

"Diangkat (dimaafkan) dari umatku (karena) kesalahan, lupa dan mereka yang dipaksa."[900] kedua dalil umum ini memungkinkan untuk saling mengkhususkan satu sama lain.

Masalah kedua: Apakah penyebab pelanggaran sumpah terkait dengan batas minimal dari sebuah istilah atau batas maksimalnya?

Sebagai contoh dalam permasalahan ini adalah seseorang yang bersumpah untuk tidak mengerjakan suatu perbuatan, kemudian ia melakukan sebagiannya, atau (ia bersumpah untuk) mengerjakan suatu perbuatan, lalu ia tidak mengerjakan sebagiannya. Imam Malik menyatakan bahwa apabila ia bersumpah, "Aku pasti akan memakan roti ini." Lalu ia memakan sebagiannya, maka ia tidak dikatakan memenuhi sumpahnya, kecuali apabila ia memakannya sampai habis. Dan, apabila ia bersumpah untuk tidak memakan roti tersebut, maka ia menanggung dosa pelanggaran sumpahnya apabila ia memakan sebagian dari roti tersebut. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah menyatakan bahwa orang itu tidak menanggung dosa pelanggaran sumpahnya dalam dua kondisi di atas, berpegang pada batasan maksimal yang ditunjukan oleh sebuah istilah.

Adapun pembedaan yang dilakukan oleh Imam Malik antara melakukan perbuatan dan meninggalkannya, hal tersebut tidak dibangun atas satu landasan, karena ia mengambil batasan minimal yang ditunjukkan oleh sebuah istilah dalam kasus sumpah untuk "tidak mengerjakan" suatu peruatan dan dia mengambil batasan maksimal dalam kasus sumpah untuk "mengerjakan" suatu perbuatan, seakan-akan ia mengambil sikap kehati-hatian.

---

[900] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (2045), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (7219), Al Hakim (2/198) dan didukung oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan pula oleh Ad-Daruquthni (4/170), Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (765), Al Baihaqi (7/356) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

Masalah ketiga: Apakah sumpah terkait dengan pengertian yang terdapat pada lafazh atau pada pengertiannya

Dalam permasalahan ini seperti seseorang yang bersumpah dengan sesuatu, pada dzatnya dipahami mengandung maksud makna yang lebih umum daripada apabila sesuatu itu dilihat dari lafazhnya, atau ia lebih khusus. Atau, ia bersumpah dengan sesuatu dan meniatkan makna yang lebih umum atau lebih khusus (dari dzatnya). Atau, ia bersumpah dengan sesuatu yang memiliki dua istilah: pertama istilah bahasa dan kedua istilah *urf* (kebiasaan), salah satunya lebih khusus dari yang lainnya. Adapun menurut Imam Syafi'i dan Abu Hanifah, apabila ia bersumpah dengan suatu perkara, maka ia tidak menanggung dosa pelanggaran sumpahnya kecuali mengerjakan hal yang bertentangan dengan isi sumpahnya, meskipun dipahami makna yang lebih umum atau lebih khusus sesuai indikasi adat kebiasaan.

Menurut hemat saya, demikian pula halnya dengan niat yang berbeda dengan lafazh yang diucapkannya tidak dianggap, tetapi yang berperan adalah semata-mata lafazh yang terucap, sedangkan menurut pendapat yang masyhur dari Imam Malik dalam permasalahan sumpah yang tidak diputuskan hukumnya atas orang yang menyelisihinya lantara penyebabnya adalah niat. Apabila niat itu tidak ada, maka yang dilihat adalah kondisi yang menyertainya, apabila kondisi itu pun tidak ada, maka yang dilihat adalah menurut adat kebiasaan lafazh tersebut, apabila ia juga tidak ada, maka diputuskan menurut *dilalah* (petunjuk) lafazhnya. Namun sebagian ulama ada yang mengatakan tidak diperhatikan kecuali niat atau zhahir lafazhnya saja, dan ulama yang lain lagi menyatakan tidak dianggap kecuali niat dan kondisi yang menyertainya, sedangkan adat kebiasaan lafazh tidak dijadikan landasan.

Adapun sumpah yang diputuskan hukumnya atas pelakunya, apabila orang yang bersumpah itu datang dalam rangka meminta fatwa, maka hukumnya adalah hukum sumpah yang tidak diputuskan hukumnya atas pelakunya dengan memperhatikan poin-poin di atas secara berurutan, dan jika sumpahnya itu termasuk perkara yang diputuskan atas pelakunya, maka hal-hal di atas tidak perlu diperhatikan kecuali lafazhnya saja, kecuali ada yang menyaksikan apa yang terdapat pada niatnya yang bermaksud menyelisihi *zhahir* lafazh sumpahnya dengan kondisi yang menyertainya atau adat kebiasaan.

Masalah keempat: Apakah sumpah itu diberlakukan menurut niat orang yang bersumpah atau sesuai niat orang yang memintanya untuk bersumpah?

Para ulama telah bersepakat bahwa sumpah mengikuti niat orang yang menuntut dalam perkara tuduhan, mereka berbeda pendapat pada perkara lainnya seperti dalam masalah perjanjian, maka sekelompok ulama berpendapat bahwa sumpahnya mengikuti niat orang yang bersumpah itu sendiri. Adapun ulama yang lain berpendapat bahwa sumpah itu mengikuti niat orang yang menuntutnya. Telah *tsabit* bahwa Rasulullah SAW pernah bersabda,

الْيَمِيْنُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلَفِ.

"Sumpah mengikuti niat orang yang menuntutnya (untuk bersumpah)."[901] dan beliau pun bersabda,

يَمِيْنُكَ عَلَى مَا يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ.

"Sumpahmu mengikuti apa yang dibenarkan oleh temanmu."[902] kedua hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim. Mereka yang berpendapat bahwa sumpah itu mengikuti niat orang yang melakukannya, mereka melihat makna yang berdiri sendiri dari sumpah tersebut bukan kepada *zhahir* lafazhnya.

Dalam bab ini terdapat banyak sekali permasalahan-permasalahan *furu'* (cabang), akan tetapi empat permasalahan inilah yang menjadi pokok pembahasan utama di sini, pasalnya semua perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan ulama dalam bab ini, seluruhnya kembali pada perbedaan pendapat mereka dalam empat permasalahan ini, secara umum demikian.

Seperti perbedaan pendapat mereka mengenai orang yang bersumpah untuk tidak memakan "kepala", kemudian ia memakan kepala ikan, apakah ia dianggap telah melanggar sumpahnya atau tidak? Mereka

---

[901] *Shahih.* HR. Muslim (1653), Abu Daud (3255), At-Tirmidzi (1354), Ibnu Majah (2120), dan Al Baihaqi (10/65) dari hadits Abu Hurairah RA.

[902] *Shahih.* HR. Muslim (1653), Ibnu Majah (2121), Ahmad (2/228, 331), Ad-Darimi (2/245), Ad-Daruquthni (4/157) dan Al Baihaqi (10/65) dari hadits Abu Hurairah RA.

yang meninjau dari segi adat kebiasaan berkata, "Ia tidak melanggar sumpahnya", sedangkan mereka yang meninjaunya dari sudut *dilalah* lafazhnya berkata, "Ia telah melanggar sumpahnya."

Seperti perbedaan pendapat mereka mengenai orang yang bersumpah untuk tidak memakan daging, lalu ia memakan lemak *(gajih)*, maka mereka yang melihat dari sudut *dilalah* lafazh yang sebenarnya berkata, "Ia tidak menyalahai sumpahnya." Dan, mereka yang melihatnya dari sudut istilah khusus yang dimaksud juga semua yang terkait dengannya, berkata, "Ia telah menyalahi sumpahnya."

Kesimpulannya, para ulama berbeda pendapat mengenai permasalahan-permasalah yang *furu'* (cabang) dalam bab ini berdasarkan perbedaan pendapat mereka dalam empat permasalahan di atas. Kembali kepada perbedaan persepsi mereka dalam menilai *dilalah* lafazh yang digunakan untuk bersumpah, yang demikian itu karena diantaranya ada yang bersifat global, ada yang *zhahir* dan ada pula yang berupa nash-nash.

Bagian kedua: Sesuatu yang mengangkat dosa pelanggaran sumpah

Para ulama bersepakat bahwa *kafarat* dalam sumpah terbagi menjadi empat jenis sebagaimana yang Allah SWT sebutkan di dalam firman-Nya,

فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

"*...maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan budak.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) Menurut jumhur ulama bahwa orang yang bersumpah itu apabila ia melanggar sumpahnya, ia memiliki pilihan antara tiga poin di atas (yaitu memberi makanan, memberi pakaian, atau memerdekakan budak), dan ia tidak diperbolehkan melakukan puasa kecuali jika sudah tidak sanggup mengerjakan yang tiga poin tersebut, berdasarkan firman Allah SWT,

فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ

"Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian itu maka kafaratnya puasa selama tiga hari." (Qs. Al Maa`idah [5]: 89) kecuali apa yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA, bahwa ia memberikan sanksi pemberatan atas pelanggaran sumpah dengan mewajibkan memerdekakan budak atau memberi pakaian, dan jika tidak ingin memberatkan sanksi tersebut, ia mewajibkannya untuk memberi makanan saja.

Para ulama berbeda pendapat pada bab ini dalam tujuh permasalahan yang masyhur:

Masalah pertama: Kadar makanan untuk setiap satu orang miskin

Mengenai kadar makanan ini, Imam Malik, Syafi'i dan ulama kota Madinah menyatakan bahwa untuk setiap satu orang miskin diberikan satu *mud* gandum dengan ukuran *mud* Nabi SAW, hanya saja Imam Malik berkata, 'Ukuran satu *mud* hanya untuk penduduk kota Madinah saja karena kehidupan mereka yang sangat memprihatinkan, sedangkan untuk penduduk kota-kota lainnya diberikan menurut kebutuhan mereka yang pertengahan'." Ibnul Qashim berkata, "Ukuran satu *mud* itu berlaku untuk semua kota, pendapat ini seperti yang dikatakan Imam Syafi'i." Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Masing-masing dari mereka diberikan setengah *sha'* gandum, satu *sha'* tepung, atau kurma." Ia berkata, "Jika mereka diberi hanya untuk makan siangnya atau makan malamnya saja, maka hal itu telah mencukupinya."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan penafsiran mereka terhadap firman Allah SWT,

مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ

"*......dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89), apakah yang dimaksud dalam ayat ini adalah satu kali makan atau makanan untuk satu hari, yaitu makan siang dan makan malam? Mereka yang berpendapat satu kali makan menyatakan bahwa satu *mud* merupakan kadar pertengahan untuk dapat mengenyangkan, dan mereka yang berpendapat makan siang dan makan

malam menyatakan kadar makanan itu adalah setengah *sha'*. Ada sebab perbedaan pendapat lain diantara mereka dalam permasalahan ini, yaitu kategori pengertian *kafarat* di sini antara *kafarat* berbuka puasa secara sengaja di bulan Ramadhan dan kafarat melakukan pelanggaran dalam yang berkonsekuensi denda dalam ibadah haji, maka mereka yang menyamakannya dengan kafarat berbuaka puasa menyatakan bahwa kadar makanan itu sebesar satu *mud*, sedangkan mereka yang menyamakannya dengan *kafarat* melakukan pelanggaran yang berkonsekuensi denda dalam ibadah haji menyatakan bahwa kadar makanan itu sebesar setengah *sha'*.

Para ulama berbeda pendapat mengenai apakah makanan itu beserta lauk pauknya atau tidak? Apabila ya, lalu bagaimanakah ukuran pertengahannya? Salah satu pendapat mengatakan makanan itu cukup dengan kuah. Ibnu Hubaib berkata, "Yang demikian tidak mencukupinya." Pendapat lainnya menyatakan bahwa lauk pauk yang pertengahan adalah zaitun." Pendapat yang lain lagi menyatakan bahwa lauk pauknya adalah susu, keju dan kurma.

Para pengikut madzhab Imam Malik saling berbeda pendapat mengenai siapakah yang dimaksud dengan 'keluarga' yang diberikan kepada mereka makanan yang pertengahan dalam firman Allah SWT, *"...dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu?"* Ada sebuah pendapat yang mengatakan bahwa mereka adalah keluarga orang yang menunaikan *kafarat* tersebut, jika demikian maka makanan yang pertengahan adalah yang biasa dimakan sehari-hari oleh mereka, baik berupa beras maupun gandum. Pendapat yang lain menyatakan mereka adalah keluarga yang satu negeri dengannya, jika demikian halnya yang dijadikan sebagai patokan adalah makanan pertengahan yang dapat mencukupi kebutuhan satu keluarga dalam negerinya, bukan dari kebutuhan hidup keluarganya secara umum. Berdasarkan kedua pendapat ini, maka kadar pertengahan dari makanan yang diberikan adalah (menurut kadar yang diberikan kepada keluarga orang yang membayar *kafarat* tersebut atau menurut kadar pertengahan satu keluarga negerinya, kecuali kota Madinah secara khusus.)

Masalah kedua: Jenis pakaian yang diberikan

Mengenai pakaian yang diberikan sebagai *kafarat*, Imam Malik berpendapat bahwa yang wajib dalam hal ini adalah pakaian yang dapat digunakan untuk shalat, untuk kaum laku-laki cukup satu potong pakaian, untuk kaum wanita hendaknya dua potong pakaian; kain sarung dan kerudung. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah menyatakan dalam hal ini ia cukup memberikan sesuatu yang dinamakan pakaian, baik kain sarung, kemeja, celana panjang atau kain surban. Abu Yusuf menyatakan bahwa kain surban dan celana panjang tidak dianggap mencukupi.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah pakaian yang wajib itu berdasarkan batasan minimal *dilalah* (petunjuk) istilah secara bahasa atau secara makna syar`i?"

Masalah ketiga: Puasa tiga hari secara berurutan

Para ulama berbeda pendapat mengenai pensyaratan puasa tiga hari secara berturut-turut, Imam Malik dan Syafi'i tidak mensyaratkan puasa secara berurutan, meskipun keduanya menganjurkan melakukannya secara berurutan, adapun Abu Hanifah mensyaratkan secara berturut-turut.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam permasalahan ini ada dua, yaitu:

Pertama, apakah dibolehkan mengamalkan salah satu bacaan Al Qur`an yang tidak terdapat dalam *mushaf*, karena dalam bacaan Ibnu Mas'ud RA terdapat lafazh, *"...maka ia berpuasa selama tiga hari berturut-turut."*

Kedua, perbedaan persepsi mereka mengenai puasa itu sendiri, apakah ia dipahami secara berurutan atau tidak? Karena sesuai hukum asal bahwa puasa yang diwajibkan dalam syariat harus dikerjakan secara berurutan.

Masalah keempat: Pensyaratan jumlah orang-orang miskin

Dalam permasalahan ini, Imam Malik dan Syafi'i menyatakan bahwa hal tersebut tidak terpenuhi kecuali dengan memberikan makanan kepada sepuluh orang miskin, adapun Abu Hanifah menyatakan apabila

ia memberikan makanan kepada satu orang miskin selama sepuluh hari, maka hal itu telah mencukupinya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah *kafarat* itu merupakan hak yang wajib bagi jumlah yang disebutkan itu, atau kewajiban yang harus ditunaikan oleh orang yang membayar *kafarat* itu lalu ditentukan jumlah tersebut? Maka apabila kami katakan ia sebagai hak yang wajib bagi sejumlah orang-orang miskin tersebut, seperti halnya wasiat, maka harus disyaratkan jumlah mereka, namun apabila merupakan kewajiban terhadap orang yang menunaikan *kafarat* dan menentukan bilangannya, maka cukuplah baginya untuk memberikan makanan kepada satu orang miskin selama jumlah hari yang telah ditentukan, dan keduanya mungkin dilakukan.

Masalah kelima: Pensyaratan Islam dan merdeka atas orang-orang miskin tersebut

Dalam hal ini, Imam Malik dan Syafi'i mensyaratkan Islam dan merdeka atas orang-orang miskin yang hendak menerima makanan, dan Abu Hanifah tidak mensyarakannya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah hak mendapatkan sedekah lantaran faktor kemiskinan saja? Atau juga dengan keislamannya? Karena terdapat dalil *naqli* yang mengabarkan adanya pahala bagi sedekah yang diberikan kepada orang miskin non Muslim.

Maka mereka yang menyamakan *kafarat* dengan zakat yang wajib bagi kaum muslimin, mensyaratkan agama Islam pada orang-orang miskin yang akan mendapatkan jenis *kafarat* tersebut, sedangkan mereka yang menyamakannya dengan sedekah yang bersifat *tathawu'*, membolehkan non muslim untuk mendapatkannya.

Adapun sebab perbedaan pendapat diantara para ulama dalam permasalahan hamba sahaya adalah apakah dapat digambarkan pada diri mereka adanya faktor kemiskinan atau tidak, apabila dalam sebagian besar keadaan mereka selalu bergantung kepada majikan mereka, atau kepada orang yang wajib menanggungnya? Maka mereka yang menilai dari sudut adanya faktor kemiskinan saja menyatakan budak dan orang merdeka (jika sama-sama miskin) hukumnya sama saja, karena boleh jadi seorang hamba tidak diberikan makanan yang mengenyangkan oleh

majikannya. Sedangkan mereka yang menilai dari sisi adanya hak bagi orang yang menanggungnya menurut hukum menyatakan wajib atas majikan untuk memenuhi kebutuhannya, dan hal itu ditetapkan atasnya. Apabila ia mendapatkan kesulitan hidup, maka ia hendaknya dipaksa untuk menjual budaknya dan hamba sahaya tidak membutuhkan bantuan apa-apa dari *kafarat* yang bersifat sebagai sedekah.

Masalah keenam: Pensyaratan budak yang akan dimerdekakan tidak memiliki cacat

Dalam hal ini, para ahli fikih seluruh negeri telah mensyaratkan budak yang akan dimerdekakan agar terbebas dari cacat-cacat yang dapat mengurangi nilai jualnya. Namun Ahlu Zhahir menyatakan hal tersebut tidak menjadi syarat.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah yang wajib dikerjakan berdasarkan batasan minimal yang ditunjukkan oleh sebuah istilah atau dengan batasan maksimalnya?

Masalah ketujuh: Pensyaratan iman bagi budak yang dimerdekakan

Mengenai syarat ini, Imam Malik dan Syafi'i mensyaratkannya, dan Abu Hanifah membolehkan budak yang akan dimerdekakan selain orang yang beriman.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah suatu perkara yang mutlak harus diputuskan menurut sesuatu yang terikat *(muqayyad)* pada hal-hal yang sama dalam hukum, namun berbeda dalam sebab musababnya, seperti hukum *kafarat* di sini dengan *kafarat* dalam masalah *zhihar*? Mereka yang berpendapat bahwa dalam hal ini perkara yang *mutlak* harus diputuskan menurut yang *muqayyadnya* berkata, "Disyaratkan padanya iman mengikuti pensyaratan yang terdapat dalam *kafarat zhihar* dalam firman Allah SWT, *"...maka bebaskanlah seorang budak yang beriman,"* sedangkan mereka yang beranggapan bahwa dalam hal ini yang *mutlak* tetap pada keberadaannya menyatakan konsekwensi lafazh tetap pada kemutlakannya.

Bagian ketiga: Kapankah kafarat menghapus dosa pelanggaran sumpah?

Mengenai kapankah kafarat dapat mengangkat dosa pelanggaran sumpah dan menghapusnya? Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, Imam Syafi'i menyatakan jika ia membayar *kafarat*, baik sebelum pelanggaran sumpahnya atau sesudahnya, maka ia dapat menghilangkan dosa yang ditanggungnya. Abu Hanifah menyatakan bahwa dosa pelanggaran sumpah itu terangkat dan terhapus dengan *kafarat* yang dilaksanakan sesudah terjadinya pelanggaran sumpahnya, dan bukan sebelumnya. Dua pendapat di atas Diriwayatkan dari Imam Malik secara bersamaan.

Sebab perbedaan pendapat: Dalam permasalahan ini ada dua macam, yaitu:

Pertama, perbedaan riwayat dalam hadits Nabi SAW,

مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ.

"Barangsiapa bersumpah dengan sesuatu, kemudian melihat selainnya (kebalikannya) lebih baik dari itu, maka hendaknya ia melakukan yang lebih baik, dan hendaklah membayar kafaratnya."[903]

Sekelompok ulama meriwayatkannya demikian, dan yang lainnya meriwayatkan dengan susunan:

فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ.

"...Maka hendaknya ia membayar kafarat dari sumpahnya dan mengerjakan yang lebih baik itu."

Pada riwayat pertama secara *zhahir* mengisyaratkan bolehnya membayar *kafarat* sebelum terjadi pelanggaran sumpahnya, adapun *zhahir* riwayat kedua setelah terjadinya pelanggaran sumpah.

---

[903] *Shahih.* HR. Muslim (1650), At-Tirmidzi (1530), Ahmad (2/361) dan Al Baihaqi (10/53), hadits di atas dari Abdurrahman bin Samurrah, diriwayatkan oleh Al Bukhari (7147), Muslim (1652), dari Abdullah bin Amru RA diriwayatkan oleh An-Nasa'i (7/10), Ibnu Majah (2111), dan dari Adi bin Hayim RA, diriwayatkan pula oleh Muslim (1651).

Kedua, perbedaan persepsi mereka apakah dianggap sah mendahulukan kewajiban sebelum tiba waktu diwajibkannya? Karena secara *zhahirnya*, *kafarat* itu dibayar setelah terjadinya pelanggaran sumpah, seperti zakat setelah melalui satu *haul*. Dan, seorang ulama mengatakan bahwa *kafarat* diwajibkan karena adanya niat untuk melakukan pelanggaran sumpahnya dan kemauan itu sangat kuat, seperti keadaan *kafarat zhihar*, akan tetapi perbedaan itu tidak dari sudut ini.

Dan sebab perbedaan pendapat diantara para ulama dalam permasalahan ini dari jalan pengertian yang ada di dalamnya adalah apakah *kafarat* dapat mengangkat dosa pelanggaran sumpahnya atau berfungsi sebagai penghalang (dari jatuhnya dosa atas dirinya)? Mereka yang menyatakan bahwa *kafarat* sebagai penghalangnya, membolehkan untuk mendahulukannya dari pelanggaran sumpah yang akan datang kemudian, sedangkan mereka yang menyatakan bahwa ia berfungsi mengangkat atau menghapus dosa pelanggaran sumpah, maka tidak membolehkan (membayar *kafarat*) kecuali setelah terjadinya pelanggaran.

Adapun permasalahan berlipatnya *kafarat* karena berlipatnya sumpah —sepengetahuan saya— para ulama telah bersepakat bahwa orang yang bersumpah dengan berbagai perkara dalam satu sumpahnya, maka *kafarat* pelanggarannya hanya untuk satu sumpah saja. Menurut hemat saya dan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai orang yang bersumpah dengan satu perkara dan sumpah terjadi berkali-kali, maka *kafaratnya* yang wajib dalam hal ini tergantung dari jumlah sumpahnya, seperti orang yang bersumpah dengan berbagai perkara dalam banyak sumpahnya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai sumpah dengan satu perkara yang terucap berulang-ulang. Sekelompok ulama menyatakan bahwa dalam hal itu *kafaratnya* hanya satu sumpah saja. Kelompok yang lainnya menyatakan bahwa ia wajib membayar *kafarat* untuk setiap sumpahnya, kecuali apabila hanya bertujuan untuk menguatkannya saja, inilah pendapat Imam Malik. Ulama yang lain berpendapat bahwa ia hanya terkena satu *kafarat* saja, kecuali jika ingin diberikan sanksi yang berat kepadanya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah konsekwensi hukum di atas mengikuti jumlah sumpah dengan satu jenis atau dengan berbagai

jenisnya? Mereka yang menyatakan bahwa hal itu dipengaruhi oleh jumlah sumpahnya berkata, "Untuk setiap satu sumpah, satu *kafarat* jika dilakukan berulang-ulang." Adapun mereka yang menyatakan bahwa hal itu dipegaruhi oleh jenis sumpahnya berkata, "Dalam hal ini semuanya dianggap sebagai satu sumpah."

Para ulama berbeda pendapat mengenai seseorang yang bersumpah dalam satu sumpah dengan berbagai sifat-sifat Allah yang banyak, apakah jumlah *kafaratnya* mengikuti jumlah sifat yang terkandung dalam satu sumpah tersebut atau hanya berlaku satu *kafarat* saja? Imam Malik mengatakan bahwa *kafarat* dalam sumpah seperti ini berlipat dengan berbagai sifat yang diucapkannya, maka orang yang bersumpah dengan menyebut kalimat "Demi Dzat yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" dan "Demi Dzat yang Maha Bijaksana", wajib membayar tiga kafarat. Segolongan ulama menyatakan apabila yang diinginkannya adalah ucapannya yang pertama dan ia mengucapkannya seperti itu atas dasar satu perkataan, maka yang wajib adalah membayar satu *kafarat*, apabila terjadi dalam satu sumpah.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah sisi perhatian kepada satu atau banyaknya *kafarat* dalam sebuah sumpah yang terucap didasari oleh bentuk susunan kalimat atau oleh sejumlah perkara yang terkandung di dalam perkataannya yang diucapkan dengan nada sumpah? Maka mereka yang melihat dari sisi bentuk susunan kalimatnya berkata, "Ia dikenakan satu *kafarat*." Dan, mereka yang melihat dari sisi jumlah perkara yang dapat dijadikan sebagai sarana bersumpah yang terkandung dalam susunan kalimatnya berkata, "*Kafaratnya* berlipat mengikuti berlipatnya perkara tersebut."

Inilah permasalahan-permasalahan pokok dalam pembahasan ini dan berbagai sebab perbedaan pendapat di kalangan ulama yang berkaitan dengannya. Allah Maha Penolong dengan ramhat-Nya.

كتاب النذور

KITAB NADZAR

Pembahasan dalam kitab ini meliputi tiga bagian:

Bagian pertama: Jenis–jenis nadzar

Nadzar terbagi menjadi dua: Nadzar ditinjau dari lafazhnya, dan nadzar ditinjau dari perkara yang dinadzarkan.

Nadzar dari sisi lafazh ada dua macam: Nadzar mutlak, yaitu yang berbentuk pemberitahuan *(khabar)* dan nadzar terikat *(muqayyad)*, yaitu yang berbentuk syarat.

Nadzar mutlak terbagi menjadi dua: Nadzar yang isinya sangat jelas (tegas dan gamblang) dan nadzar yang tidak jelas (dengan kata kiasan). Yang pertama seperti ucapan seseorang, "Karena Allah, aku bernadzar untuk menunaikan ibadah haji." Yang kedua seperti perkataan seseorang, "Karena Allah, aku bernadzar." Tanpa jelas menegaskan isi nadzarnya. Yang pertama boleh jadi dengan jelas menggunakan kalimat nadzar dan boleh jadi pula tidak, seperti ucapan seseorang, "Karena Allah, aku wajib menunaikan ibadah haji."

Sedangkan nadzar *muqayyad* yang terucap dengan nada syarat, seperti perkataan seseorang, "Apabila terjadi begini dan begini, maka karena Allah wajib atasku bernadzar ini dan aku mengerjakan begini dan begini." Boleh jadi nadzar ini dikaitkan dengan salah satu dari perbuatan Allah SWT, seperti perkataan seseorang, "Jika Allah menyembuhkan penyakitku ini, maka wajib atasku nadzar ini dan ini." Ataupun dikaitkan dengan perbuatannya sendiri, seperti perkataannya, "Jika aku mengerjakan ini, maka wajib atasku nadzar begini dan begini." Nadzar inilah yang oleh para ahli fikih disebut dengan sumpah. Pembahasannya sudah disampaikan terdahulu, menurut kami ia bukanlah sumpah, inilah jenis-jenis nadzar ditinjau dari sisi bentuk susunan kalimanya.

Adapun pembagiannya dari sisi perkara yang digunakan untuk mengucapkan nadzar (isi nadzarnya) menjadi empat jenis: Nadzar dengan perkara yang termasuk ibadah (ketaatan), nadzar dengan perkara yang termasuk kemaksiatan, nadzar dengan perkara yang termasuk hal-hal

yang dibenci (makruh), dan nadzar dengan perkara yang termasuk hal-hal yang mubah. Secara umum empat jenis ini terbagi menjadi dua, yakni: Bernadzar untuk mengerjakan sesuatu atau bernadzar untuk meninggalkannya.

Bagian kedua: Nadzar yang wajib ditunaikan dan yang tidak wajib

Mengenai nadzar yang wajib ditunaikan dan yang tidak, para ulama telah bersepakat bahwa nadzar mutlak untuk mendekatkan diri kepada Allah wajib ditunaikan, kecuali yang diriwayatkan dari sebagian pengikut madzhab Imam Syafi'i bahwa nadzar mutlak tidak diperbolehkan, namun demikian mereka bersepakat bahwa nadzar mutlak harus ditunaikan jika dikerjakan atas dasar keridhaan bukan atas dasar paksaan dan jika dilafadzkan dengan jelas menggunakan kalimat nadzar, bukan dengan bahasa yang tidak tegas, baik nadzar tersebut berisi secara tegas sesuatu yang dinadzarkan ataupun yang tidak dinyatakannya secara tegas.

Demikian pula halnya para ulama telah bersepakat wajib menunaikan nadzar yang terucap dengan nada syarat, apabila nadzar tersebut untuk mendekatkan diri kepada Allah. Kewajiban menunaikan nadzar berdasarkan keumuman firman Allah SWT,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ

"Hai orang-orang yang beriman penuhilah akad-akad (perjanjian itu)." (Qs. Al Maa`idah [5]: 1), juga didasari oleh pujian Allah SWT kepada orang-orang yang memenuhi nadzar dalam firman-Nya,

يُوفُونَ بِٱلنَّذۡرِ

"Mereka memenuhi nadzar." (Qs. Al Insaan [76]: 7) dan Allah juga mengabarkan adanya siksa atas pelanggaran nadzar dalam firman-Nya,

۞ وَمِنۡهُم مَّنۡ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنۡ ءَاتَىٰنَا مِن فَضۡلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضۡلِهِۦ بَخِلُواْ بِهِۦ وَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٧٦﴾

فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُواْ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾

"Dan di antara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allah: "Sesungguhnya jika Allah memberikan sebahagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami akan bersedekah dan pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh. Maka setelah Allah memberikan kepada mereka sebahagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran). Maka Allah menimbulkan kemunafikan pada hati mereka sampai kepada waktu mereka menemui Allah, karena mereka telah memungkiri terhadap Allah apa yang telah mereka ikrarkan kepada-Nya dan (juga) karena mereka selalu berdusta." (Qs. At-Taubah [9]: 75-77).

Sebab perbedaan pendapat: Dalam permasalahan ketegasan dalam lafazh nadzar untuk nadzar mutlak adalah perbedaan persepsi mereka mengenai apakah nadzar diwajibkan dengan niat dan lafazh sekaligus atau cukup dengan niat saja? Mereka yang berpendapat bahwa nadzar harus dengan keduanya berkata, "Jika seseorang mengucapkan, 'Karena Allah wajib atasku begini dan begini' dan ia tidak mengucapkan nadzar, maka perkataan tersebut tidak memiliki konsekuensi apa-apa, karena hal tersebut merupakan pemberitahuan akan kewajiban sesuatu yang tidak diwajibkan oleh Allah SWT, kecuali apabila ia menegaskan tentang kewajibannya. Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa lafazh tidak termasuk sebagai syarat sahnya nadzar berkata, "Sebuah nadzar dianggap sah dan berlaku meskipun tidak secara tegas menggunakan lafazh nadzar", inilah pendapat Imam Malik (artinya jika seseorang tidak secara tegas mengucapkan lafazh nadzar, ia tetap diwajibkan berdasarkan niatnya). Meskipun yang menjadi pegangan dari pendapatnya adalah bahwa sebuah nadzar tidak wajib, kecuali dengan adanya niat dan lafazh nadzar, akan tetapi ia melihat bahwa menghapuskan lafazh nadzar dari sebuah perkataan tidak dibenarkan, karena maksud dan tujuan perkataan yang bernada nadzar tersebut adalah nadzar, meskipun tidak secara tegas menggunakan lafazh nadzar, inilah pendapat jumhur ulama. Adapun pendapat yang pertama di atas adalah pendapat Sa'id Bin Musayyab.

Mereka yang tidak berpendapat akan kewajiban nadzar mutlak, seakan-akan menganggap bahwa perintah memenuhi nadzar itu hanyalah sunah saja. Demikian pula mereka yang mensyaratkan adanya keridhaan dalam hal ini, alasan pensyaratannya karena ia merupakan salah satu cara mendekatkan diri kepada Allah mesti dikerjakan atas dasar keridhaan, bukan karena paksaan. Inilah pendapat Imam Syafi'i. Adapun menurut Imam Malik, nadzar tetap memiliki konsekwensinya bagaimanapun juga ia diucapkan. Inilah beberapa perkara yang diperselisihkan oleh para ulama mengenai konsekwensi lafazh nadzar.

Adapun perbedaan pendapat para ulama mengenai konsekwensi hal-hal yang dinadzarkan, terangkum dalam dua permasalahan pokok berikut ini:

Masalah pertama: Nadzar maksiat

Para ulama berbeda pendapat mengenai orang yang bernadzar untuk mengerjakan kemaksiatan. Imam Malik, Syafi'i dan jumhur ulama menyatakan ia tidak diberikan konsekwensi apapun. Sedangkan Abu Hanifah, Sufyan dan ulama-ulama Kufah menyatakan ia harus ditunaikan (mempunyai konsekwensinya). Menurut mereka konsekwensi dalam hal ini adalah *kafarat* sumpah, bukan perbuatan maksiatnya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara *zhahir* riwayat-riwayat dalam bab ini, karena dalam bab ini terdapat dua riwayat hadits:

Pertama, hadits Aisyah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ، وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فَلاَ يَعْصِهِ

"Barangsipa bernadzar untuk menaati Allah, maka hendaklah ia menaati-Nya, dan barangsiapa bernadzar untuk bermaksiat kepada Allah, maka hendaklah ia tidak mendurhakai-Nya."[904]

Zhahir hadits ini menunjukkan bahwa nadzar dalam kemaksiatan tidak memiliki konsekwensi apapun.

Kedua, hadits Imran bin Hushain RA dan hadits Abu Hurairah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda,

---

[904] *Shahih.* HR. Al Bukhari (6696, 6700), Abu Daud (3289), At-Tirmidzi (1526), An-Nasa'i (7/17), Ibnu Majah (2126), Ahmad (6/224) dari hadits Aisyah RA.

لاَ نَذْرَ فِيْ مَعْصِيَةِ اللهِ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ

"Tidak ada nadzar dalam maksiat kepada Allah, dan kafaratnya adalah kafarat sumpah."[905] Hadits ini mengisyaratkan adanya konsekwensi nadzar tersebut.

Mereka yang menggabungkan antara kedua hadits di atas dalam permasalahan ini berkata, "Hadits pertama berisi informasi bahwa nadzar maksiat tidak memiliki konsekwensi apa-apa." dan hadits kedua memuat adanya kewajiban membayar *kafarat*, maka mereka yang menguatkan *zhahir* hadits Aisyah RA dan menganggap tidak sahnya hadits Imran bin Hushain RA dan hadits Abu Hurairah RA berkata, "Dalam nadzar maksiat tidak terkandung kewajiban apapun." Adapun mereka yang menggabungkan kedua hadits di atas mewajibkan untuk nadzar maksiat adanya *kafarat* sumpah.

Abu Umar Bin Abdil Barr menyatakan bahwa para ahli hadits menilai *dhaif* hadist Imran RA dan Abu Hurairah RA, mereka beranggapan karena hadits Abu Hurairah berkisar pada riwayat Sulaiman bin Arqam. Padahal ia adalah *matrukul hadits* (yang riwayatnya ditinggalkan). Sedangkan hadits Imran bin Hushain berkisar pada riwayat Zuhair bin Muhammad dari bapaknya, bapaknya tidak dikenal, tidak ada yang meriwayatkan darinya kecuali anaknya. Di samping Zuhair sendiri termasuk *munkarul hadits*, akan tetapi hadits tersebut diriwayatkan oleh Imam Muslim dari jalan Uqbah bin Amir RA.

Adapun pengikut madzhab Imam Malik, dalam masalah ini berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik:

أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً قَائِمًا فِي الشَّمْسِ، فَقَالَ: مَا بَالُ هَذَا؟ قَالُوا: نَذَرَ أَنْ لاَ يَتَكَلَّمَ وَلاَ يَسْتَظِلَّ وَلاَ يَجْلِسَ، وَيَصُوْمَ، فَقَالَ

905 *Shahih.* HR. An-Nasa'i (7/27), Ahmad (4/443), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (18/164, 174, 201), Al Baihaqi (10/56, 70) dari hadits Imran bin Hushain RA, hadits di atas dari Aisyah RA diriwayatkan oleh Abu Daud (3290), At-Tirmidzi (1525), An-Nasa'i (7/26), Ibnu Majah (2125) dinaggap *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa'i.*

رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مُرُوهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَجْلِسْ وَلْيُتِمَّ صِيَامَهُ.

"Bahwasanya Rasulullah SAW melihat seseorang yang berdiri di[bawah terik matahari, beliau berkata, *"Ada apa dengan orang ini?"* mereka menjawab, "Bernadzar untuk tidak berbicara, tidak berteduh dan tidak duduk serta berpuasa." Maka Rasulullah SAW bersabda, *"Perintahkanlah ia untuk berbicara, berteduh dan duduk, dan hendaklah ia menyempurnakan puasanya."*[906] mereka berkata, "Lalu beliau menyuruhnya untuk menyempurnakan isi nadzarnya yang merupakan ketaatan kepada Allah dan meninggalkan nadzar maksiatnya, meskipun tidak jelas bahwa meninggalkan berbicara merupakan sebuah kemaksiatan, karena Allah *Ta'ala* telah mengabarkan bahwa ia adalah nadzar yang dilakukan oleh Maryam, begitu pula halnya dengan berdiri di bawah terik matahari, bukan sebuah maksiat, kecuali apabila hal itu dapat mencelakakan diri sendiri, jika ada yang berkata itu pun bagian dari maksiat, maka kesimpulan tersebut dengan qiyas, bukan dengan nash, hukum asalnya adalah termasuk perkara-perkara yang mubah.

Masalah kedua: Mengharamkan sesuatu yang mubah.

Para ulama telah berbeda pendapat mengenai orang yang mengharamkan sesuatu yang dibolehkan (mubah) terhadap dirinya. Imam Malik berkata, "Hal itu tidak memiliki konsekwensi apa-apa, selain perihal istri." Ahlu Zhahir berkata, "Tidak ada kewajiban apa-apa padanya." Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Dalam hal ini terdapat *kafarat* sumpah."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara *mafhum* penelitian mereka terhadap *zhahir* firman Allah SWT,

---

[906] *Shahih*, HR. Al Bukhari (6704), Abu Daud (3300), Ibnu Majah (2136), Ahmad (4/168), Ibnu Al Jarud (938), Ad-Daruquthni (4/161) dan Al Baihaqi (10/75) dari hadits Ibnu Abbas RA.

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ ۚ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝

"Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah menghalalkannya bagimu; kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepada kamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu; dan Allah adalah Pelindungmu dan Dia Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (Qs. At-Tahrim [66] 1-2). Pasalnya nadzar bukanlah keyakinan menyelisihi hukum syar'i (artinya bukan termasuk sikap mengharamkan sesuatu yang halal atau menghalalkan sesuatu yang haram), karena wewenang mutlak untuk itu berada di tangan Pembuat syariat (Allah SWT), maka konsekuensi dari pengertian ini bahwa orang yang mengharamkan sesuatu yang mubah atas dirinya dalam pandangan syariat, ia tidak dibebani dengan sesuatu apapun, sebagaimana halnya tidak ada konsekuensi apa-apa ketika bernadzar menghalalkan sesuatu yang diharamkan oleh syari'at.

Zhahir firman Allah SWT, "*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepada kamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu; dan Allah adalah Pelindungmu dan Dia Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*" (Qs. At-Tahrim [66]: 2), adanya celaan setelah pengharaman memiliki maksud bahwa *kafarat* sebagai penghalal akad ini jika demikian keadaannya, maka ia tidaklah wajib. Kelompok pertama menafsirkan larangan di atas apabila akad tersebut berupa sumpah, karena terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang sebab turunnya ayat ini, dalam *Shahih Muslim* dicantumkan bahwa hal ini adalah mengenai meminum madu.

Disebutkan di dalamnya dari Ibnu Abbas RA, ia berkata, Jika seorang suami mengharamkan istrinya atas dirinya, maka ia termasuk sumpah yang memiliki kewajiban membayar *kafarat*. Firman Allah SWT,

لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

"Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah. (Qs. Al-Ahzaab [33]: 21)

Bagian ketiga: Tentang perkara yang diwajibkan dan hukumnya

Perbedaan pendapat diantara ulama dalam hal yang diwajibkan atas sebuah nadzar dan hukumnya, terjadi banyak perbedaan pendapat dalam permasalahan ini, akan tetapi kami hanya akan menyebutkan beberapa permasalahan yang masyhur dalam hal ini, yaitu permasalahan yang berhubungan dengan persoalan syariat, diantaranya lima permasalahan berikut ini:

Masalah pertama: Yang wajib dalam nadzar mutlak

Para ulama berbeda pendapat mengenai sesuatu yang wajib dalam nadzar mutlak, dimana pelakunya tidak menetapkan apa-apa dalam nadzarnya, seperti ia berkata, "Karena Allah, wajib atasku bernadzar." Mayoritas ulama berkata, "Perkataan ini (memiliki konsekwensi) membayar *kafarat* sumpah, bukan lainnya." Segolongan ulama berkata, "Di dalamnya terdapat *kafarat zhihar.*" Kelompok yang lainnya berpendapat bahwa batas minimal yang ditunjukkan oleh istilah yang dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah adalah berpuasa satu hari atau mendirikan shalat sunah dua rakaat.

Hanya saja menurut jumhur ulama, hal di atas memiliki konsekwensi kafarat sumpah, berdasarkan hadits yang *tsabit* dari Uqbah bin Amir RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِينٍ.

"Kafarat nadzar adalah (seperti) kafarat sumpah." HR. Muslim.[907]

---

[907] *Shahih.* Takhrijnya telah disebutkan terdahulu.

Adapun mereka yang berpendapat dengan mengerjakan puasa satu hari atau shalat sunah dua rakaat berdasarkan prinsip kewajiban didasari oleh batas minimal yang ditunjukkan oleh sebuah istilah nadzar. Adapun mereka yang berpendapat bahwa di dalamnya terdapat *kafarat zhihar*, maka pendapat ini menyelisihi qiyas dan dalil *naqli*.

Masalah kedua: Bernadzar untuk berjalan kaki ke Baitullah

Para ulama telah bersepakat mengenai kewajiban nadzar untuk berjalan kaki ke Baitullah (jika bernadzar untuk melakukannya). Mereka berbeda pendapat mengenai orang yang tidak mampu melakukannya pada sebagian perjalanannya. Segolongan ulama berpendapat tidak terkena kewajiban apa-apa, dan yang lainnya berpendapat terkena kewajiban tersebut. Mereka berbeda pendapat mengenai sanksi kewajibannya terbagi menjadi tiga pendapat:

Pendapat penduduk Madinah adalah ia tetap diwajibkan untuk berjalan kembali dari tempat dimana ia merasa kelelahan, jika mau ia boleh menaiki kendaraan dan dinggap sah, namun ia terkena denda. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali RA.

Pendapat penduduk Mekah adalah ia tidak perlu mengulangi perjalanannya, melainkan ia wajib menyembelih hewan kurban.

Imam Malik berpendapat wajib melakukan keduanya dalam perkara ini, yakni ia wajib kembali, lalu berjalan lagi dari tempat dimana diwajibkan, kemudian menyembelih hewan kurban. Menurutnya hewan kurban yang dimaksud adalah unta, sapi, atau kambing jika tidak mendapatkan sapi atau unta.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara dasar-dasar syari'at dengan riwayat hadits, pasalnya mereka yang menyamakan antara orang yang lemah jika berjalan kedua kali dengan orang yang menunaikan ibadah haji *tamattu'* dan haji *qiran* yang mengerjakan dua kali perjalanan dalam satu kewajiban, dan inilah perbuatan dalam satu *safar* dengan dua kali perjalanan, ia menyatakan wajib menyembelih hewan kurban seperti pada haji *qiran* atau *tamattu'*. Sedangkan mereka yang menyamakannya dengan perbuatan-perbuatan ibadah haji yang dapat digantikan dengan menyembelih hewan kurban, menyatakan wajib membayar denda. Adapun mereka yang mengambil semua hadits-hadits

dalam bab ini mengatakan jika ia tidak sanggup mengerjakannya, maka ia tidak terkena kewajiban apapun.

Abu Umar berkata, "Sunnah yang *tsabit* dalam bab ini menunjukkan terangkatnya beban berat, dan memang demikian kenyataannya."

Pertama, Hadits Uqbah Bin Amir Al Juhani RA, ia berkata, "Saudara perempuanku bernadzar untuk berjalan kaki ke Baitullah, lalu ia memintaku untuk bertanya kepada Rasulullah SAW, maka aku menanyakan hal itu kepada beliau SAW, lalu beliau pun bersabda,

لِتَمْشِ وَلْتَرْكَبْ.

"Hendaknya ia berjalan kaki dan berkendara." (HR. Muslim).[908]

Dalam hadits Anas bin Malik,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً يُهَادَى بَيْنَ ابْنَيْهِ، فَسَأَلَ عَنْهُ فَقَالُوا: نَذَرَ أَنْ يَمْشِيَ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ: إِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيبِ هَذَا نَفْسَهُ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَرْكَبَ.

"Bahwasannya Rasulullah SAW melihat seorang laki-laki berjalan dengan dipapah oleh kedua anaknya, beliau bertanya mengenai orang tersebut dan dijawab, "Ia bernadzar untuk berjalan kaki." maka beliau SAW bersabda, "*Sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak membutuhkan) siksaan orang ini terhadap dirinya.*" Lalu beliau memerintahkannya untuk menaiki kendaraannya."[909] Hadits ini pun *tsabit*.

Masalah ketiga: Nadzar untuk berjalan kaki ke Masjid Nabawi atau Masjidil Aqsha'

Para ulama berbeda pendapat —setelah mereka bersepakat mengenai kewajiban untuk berjalan kaki dalam ibadah haji atau umrah,

---

[908] *Muttafaq alaih*, HR. Al Bukhari (1866), Muslim (1644), Abu Daud (3299), At-Tirmidzi (1544), An-Nasa'i (7/19, 20), Ibnu Majah (2134), Ahmad (1/252), (4/152) dan Al Baihaqi (10/80).

[909] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (1865, 6701), Muslim (1642), Abu Daud (3301), At-Tirmidzi (1537), An-Nasa'i (7/30), Ahmad (3/114, 183, 235), Ibnu Al Jarud (939) dan Al Baihaqi (10/78).

apabila seseorang bernadzar untuk melakukannya dengan berjalan kaki—mengenai orang yang bernadzar untuk berjalan kaki ke masjid nabawi atau masjidil Aqsa, maksudnya untuk mendirikan shalat di dalamnya. Imam Malik dan Syafi'i berkata, "Ia wajib berjalan kaki." Abu Hanifah berkata, "Ia tidak wajib melakukannya, dan dimana saja ia mendirikan shalat, maka hal itu telah mencukupinya, begitupula jika ia bernadzar untuk shalat di Masjidil Haram, yang wajib untuk berjalan ke masjidil Haram dalam sebuah nadzar ketika berhaji dan umrah." Pengikutnya —Abu Yusuf— berkata, "Orang yang bernadzar untuk mendirikan shalat di masjidil Aqsa atau di masjid Nabawi diwajibkan untuk melakukannya, dan jika ia shalat di Masjidil haram maka hal itu telah mencukupinya."

Mayoritas ulama berpendapat bahwa nadzar selain pada tiga masjid tersebut ia tidak diwajibkan, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

لاَ تُسْرَجُ الْمَطِىُّ إِلاَّ لِثَلاَثٍ، فَذَكَرَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدَهُ، وَبَيْتَ الْمَقْدِسِ.

"Tidaklah dipaksakan untuk bepergian kecuali ke tiga tempat; kemudian beliau menyebutkan Majidil Haram, Masjid beliau sendiri (Nabawi) dan Baitul Maqdis."[910] Beberapa ulama berpendapat bahwa nadzar ke masjid-masjid yang memiliki keutamaan lebih dari yang lainnya, wajib dikerjakan. Berhujjah dengan fatwa Ibnu Abbas RA. kepada anak seorang wanita yang bernadzar untuk berjalan ke masjid Quba, kemudian ia wafat, maka hendaknya ia melakukan perjalanan itu atas namanya (menggantikannya).

Sebab perbedaan pendapat: perbedaan persepsi mereka mengenai makna dari ungkapan, "Melakukan perjalanan ketiga masjid tersebut,", Apakah untuk mendirikan shalat wajib di selain Masjidil Haram atau untuk mendirikan shalat sunah? Maka mereka yang berkata, untuk tempat mendirikan shalat wajib, menurutnya sesuatu yang wajib tidak dapat dijadikan sebagai nadzar, karena hal itu telah diwajibkan oleh syari'at, mereka berkata, "Nadzar untuk berjalan ke kedua masjid tersebut tidak

---

[910] *Shahih*, HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (1/108), (241), An-Nasa`i dalam *Al Kubra* (1754), Ath-Thahawi dalam *Musykil Al Atsar* (1/242) dengan lafazh, *"Tidaklah dipaksakan mengadakan perjalanan kecuali menuju tiga masjid: Masjidil Haram, Masjidku ini dan Masjidil Iliya` atau Baitul Maqdis."* Dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Al Jami'*.

wajib dikerjakan." Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa nadzar boleh saja dengan perkara yang wajib, atau boleh jadi yang dimaksudkan dari kedua masjid tersebut adalah sebagai tempat shalat sunah, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

صَلاَةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلاَةٍ فِيْمَا سِوَاهُ إِلاَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ.

"Shalat satu kali di masjidku ini lebih baik daripada shalat seribu kali di masjid lainnya, kecuali Masjidil Haram."[911]

Pendapat yang mengatakan bahwa kalimat shalat di sini meliputi yang wajib dan yang sunah menyatakan bahwa hal itu wajib, akan tetapi Abu Hanifah memahami hadits ini sebagai shalat wajib menggunakan metode *jam'* (mengkompromikan) antara hadits tersebut dengan hadits Nabi SAW,

صَلاَةُ أَحَدِكُمْ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاَتِهِ فِي مَسْجِدِي هَذَا إِلاَّ الْمَكْتُوْبَةَ.

"Shalat salah seorang diantara kalian di rumahnya lebih baik daripada shalatnya di masjidku ini, kecuali shalat wajib."[912] Jika tidak, maka akan terjadi pertentangan antara kedua hadits ini, sebenarnya permasalahan ini lebih tepat dicantumkan dalam bab kedua daripada disebutkan dalam bab ini.

Masalah keempat: Nadzar untuk menyembelih anaknya di maqam Ibrahim AS.

Para ulama berbeda pendapat mengenai kewajiban orang yang bernadzar untuk menyembelih anaknya di maqam Ibrahim AS. Imam Malik berkata, "Ia harus menyembelih seekor unta sebagai penebusnya." Abu Hanifah berkata, "Ia harus menyembelih seekor kambing." Ini juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA. Sebagian ulama berkata, "Ia harus

---

[911] *Muttafaq alaih.* HR. Al Bukhari (1190), Muslim (1394), At-Tirmidzi (3916), An-Nasa'i (2/35), (5/214) Ibnu Majah (1404), Ahmad (2/251, 277, 397, 499, 528).

[912] *Shahih.* HR. Abu Daud (1044), Ath-Thahawi dalam Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (1/350), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (5/144), (4893) dan dalam *Ash-Shaghir* (544) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shaih Abu Daud.*

menyembelih seratus ekor unta." Sebagian yang lain lagi berkata, "Ia harus membayar diyatnya." pendapat ini diriwayatkan dari Ali RA. Sebagian yang lain lagi berkata, "Ia harus berhaji dengannya." ini adalah pendapat Al-Laits. Abu Yusuf dan Syafi'i berkata, "Ia tidak terkena kewajiban apa-apa karena hal itu adalah nadzar maksiat, dan bernadzar dalam kemaksiatan adalah dilarang."

Sebab perbedaan pendapat: Kisah Nabi Ibrahim AS. (artinya apakah sesuatu yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim AS untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT juga berlaku bagi kaum muslimin sekarang atau tidak?). Mereka yang berpendapat bahwa hal ini disyariatkan hanya khusus bagi Nabi Ibrahim AS saja, mereka berkata, "Nadzar tersebut tidak wajib." Adapun mereka yang berpendapat bahwa ia berlaku bagi kita, mereka berkata, "Nadzar tersebut wajib dikerjakan." Perbedaan pendapat ini juga bertolak dari apakah syariat sebelum kita berlaku juga bagi kita? Ada perbedaan pendapat yang masyhur di kalangan ulama, akan tetapi akan menjurus pada perbedaan pendapat lainnya, yaitu bahwa *zhahir* perbuatan ini khusus bagi Nabi Ibrahim AS dan tidak disyariatkan pada orang-orang pada masa beliau, berdasarkan prinsip inilah, seharusnya tidak ada perbedaan pendapat lagi, apakah ia sebagai syariat bagi kita atau tidak?

Mereka yang mengatakan bahwa hal tersebut disyariatkan bagi kita, berbeda pendapat mengenai kewajiban yang ada di dalamnya, dari sisi perbedaan pendapat mereka tentang apakah kewajiban tersebut hanya berlaku terhadap Nabi Ibrahim AS saja atau juga dalam kewajiban-kewajiban dalam syari'at Islam lainnya? Baik dengan menyedekahkan diyatnya atau berhaji dengannya atau menyembelih hewan kurban sapi.

Mereka yang menyatakan seratus ekor unta berhujjah dengan hadits Abdul Muthalib.

Masalah kelima: Nadzar menafkahkan seluruh hartanya di jalan Allah

Para ulama telah bersepakat bahwa orang yang bernadzar untuk menafkahkan seluruh hartanya di jalan Allah atau kebaikan lainnya, hal itu mewajibkannya dan tidak terangkat dengan *kafarat*. Begitu pula apabila ia menyampaikannya dengan bentuk pemberitaan dan bukan dengan bentuk syarat, juga dibarengi dengan sumpah.

Mereka berbeda pendapat mengenai orang yang bernadzar untuk itu dengan bentuk syarat, seperti perkataan seseorang, "Aku berikan seluruh hartaku kepada orang-orang miskin, jika aku melakukan ini dan itu." Kemudian ia melakukannya. Segolongan ulama menyatakan bahwa perkataan itu memiliki konsekuensi (kewajibannya), layaknya nadzar dengan bentuk pemberitaan, namun ia tidak berkonsekuensi *kafarat*. Inilah pendapat Imam Malik dalam masalah nadzar-nadzar dengan susunan kalimat seperti ini (artinya: ia tidak memiliki kewajiban membayar *kafarat* apapun).

Sekelompok lainnya berkata, "Yang wajib dalam hal itu adalah *kafarat* sumpah saja." Ini adalah pendapat Imam Syafi'i. Dalam hal nadzar-nadzar yang bernada syarat, karena hukumnya disejajarkan dengan sumpah. Sedangkan Imam Malik menyerupakannya dengan hukum nadzar-nadzar lainnya, seperti yang telah kami sebutkan dalam pembahasan mengenai sumpah.

Sedangkan mereka yang meyakini kewajiban mengeluarkan harta benda yang dimiliki seseorang di jalan yang diyakininya, mereka berbeda pendapat mengenai kewajiban tersebut. Imam Malik berkata, "Yang wajib adalah mengeluarkan sepertiga hartanya saja." Ibrahim An-Nakha'i dan Zafar berkata, "Yang wajib adalah mengeluarkan seluruh hartanya yang wajib dizakati." Sebagian mereka berkata, "Jika ia mengeluarkan sebesar zakat hartanya, maka hal itu telah mencukupinya."

Dalam permasalahan ini terdapat pendapat kelima, yaitu: apabila hartanya banyak, maka wajib dikeluarkan seperlimanya, apabila hartanya pertengahan, wajib dikeluarkan sepertujuhnya, dan apabila hartanya sedikit, maka cukup mengeluarkan sepersepuluhnya. Batasan banyaknya adalah dua ribu (dinar), yang pertengahan sebesar seribu (dinar), dan yang sedikit sebanyak lima ratus (dinar), pendapat ini diriwayatkan dari Qatadah.

Sebab perbedaan pendapat: Mengenai perkataan, "Seluruh hartanya atau sepertiganya..." adalah pertentangan antara pokok kaidah dalam bab ini dengan hadits, karena ada sebuah hadits dari Abu Lubabah bin Abdul Mundzir ketika Allah mengampuninya, ia ingin bersedekah dengan seluruh hartanya, maka Rasulullah SAW bersabda,

يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الثُّلُثُ.

"Sepertiga dari hartamu telah mencukupi."[913] inilah yang dianut oleh Imam Malik.

Sedangkan dasar kaidah dalam bab ini adalah yang wajib dikerjakan adalah menafkahkan seluruh hartanya, berpegang pada prinsip yang berlaku dalam semua madzhab (dengan kata lain: ia wajib menunaikannya menurut apa yang dimaksudkannya), akan tetapi yang wajib adalah pengecualian permasalahan ini dari kaidah asal tersebut, pasalnya ia dikecualikan oleh nash syariat, hanya saja Imam Malik dalam permasalahan ini tidak konsisten dengan pokok prinsip madzhabnya. Ia berkata, "Jika ia bersumpah atau bernadzar dengan sesuatu yang ditetapkannya, maka hal itu harus (wajib) atasnya, meskipun pada seluruh hartanya." Demikian pula menurutnya jika ia menetapkan sebagian hartanya maksimal sepertiganya, maka hal itu wajib atasnya, pendapat ini menyelisihi nash hadits Abu Lubabah dan sesuai sabda Rasulullah SAW kepada orang yang datang dengan membawa emas sebesar telur, ia berkata, "Aku menemukan barang ini dari galian tambang, maka ambillah oleh kalian sebagai sedekah dan aku tidak memiliki harta lagi selainnya." Maka Rasulullah SAW berpaling darinya, lalu ia datang dari sebelah kanan beliau, dan dari sebelah kiri beliau, kemudian dari arah belakang beliau, maka beliau SAW mengambilnya lalu melemparnya, kalau saja barang itu mengenai dirinya, maka pasti akan melukainya, beliau SAW bersabda,

يَأْتِي أَحَدُكُمْ بِمَا يَمْلِكُ فَيَقُوْلُ هَذِهِ صَدَقَةٌ، ثُمَّ يَقْعُدُ يَتَكَفَّفُ النَّاسَ، خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى.

"Salah seorang diantara kalian datang dengan apa yang dimilikinya dan berkata, "Ini untuk sedekah." setelah itu ia duduk dan meminta-minta kepada manusia, sebaik-baik sedekah adalah yang berasal dari harta yang tidak dibutuhkan."[914]

---

913 *Dha'if.* HR. Abu Daud (3320), Ahmad (3/452), Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/481), Ad-Darimi (1/390), Ath-Thabrani (4509, 4510) dan Al Baihaqi (4/181)

914 *Dha'if* kecuali sabdanya, *"Sebaik-baik sedekah adalah yang berasal dari harta kekayaan (yang tidak dibutuhkan)."* HR. Abu Daud (1673), (1674), Ad-Darimi (1/391), dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (3371) dan Al Hakim (1/413) disepakati oleh Adz-Dzahabi, diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (4/181) dianggap *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dha'if Abu Daud,* kecuali sabdanya, *"Sebaik-baik sedekah..."*

Hadits ini sebagai nash yang tegas bahwa harta tertentu tidak wajib disedekahkan seluruhnya dan barangkali Imam Malik menganggap hadits-hadits ini tidak *shahih.*

Adapun perkataan-perkataan yang lainnya dalam permasalahan ini adalah lemah, terutama mereka yang mengkhususkan selain sepertiga hartanya.

Kami cukupkan pokok-pokok pembahasan dalam kitab ini, dan Allah Maha Pemberi taufik kepada jalan yang benar.

* * *

كتاب الضحايا

KITAB KURBAN

Dalam kitab ini terdiri dari empat bab:

Bab I

Hukum Berkurban dan Orang-Orang yang Diwajibkan Berkurban

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum berkurban, apakah ia wajib atau sunah?

1. Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa hukumnya sunah mu`akkad. Malik memberikan rukhshah bagi yang menunaikan haji untuk meninggalkan kurbannya di Mina, sedangkan Syafi'i tidak membedakan antara yang menunaikan haji maupun selainnya.

2. Abu Hanifah berpendapat bahwa hukum berkurban wajib atas orang yang mukim dan tidak wajib atas musafir.

3. Adapun kedua sahabatnya (Abu Yusuf dan Muhammad) berbeda pendapat dengannya, keduanya berpendapat bahwa berkurban tidak wajib hukumnya. Dan dari Imam Malik diriwayatkan pendapatnya yang seperti pendapatnya Abu Hanifah.

Sebab perbedaan pendapat: Sebab perbedaan berfokus pada dua hal; *Pertama*, apakah perbuatan Nabi SAW dalam hal tersebut menunjukan wajib atau sunah? karena beliau SAW tidak pernah meninggalkan berkurban sebagaimana yang diriwayatkan dari beliau, hingga dalam bepergian. Seperti hadits Tsauban RA, ia berkata,

ذَبَحَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُضْحِيَّتَهُ ثُمَّ قَالَ: يَا ثَوْبَانُ أَصْلِحْ لَحْمَ هَذِهِ الضَّحِيَّةِ، قَالَ: فَلَمْ أَزَلْ أُطْعِمُهُ مِنْهَا حَتَّى قَدِمَ الْمَدِينَةَ.

"Rasulullah SAW menyembelih hewan kurbannya kemudian bersabda, *'Wahai Tsauban bersihkanlah daging hewan kurban ini!'* Ia

berkata, 'Maka akupun selalu memberi makan beliau dari daging tersebut hingga beliau sampai di madinah'."[915]

Kedua, perbedaan mereka dalam memahami hadits-hadits yang ada tentang hukum berkurban, karena diriwayatkan dari beliau SAW dalam hadits Ummu Salamah RA, bahwa beliau SAW bersabda:

إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ فَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلاَ يَأْخُذْ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا، وَلاَ مِنْ أَظْفَارِهِ.

"*Apabila telah masuk hari kesepuluh dan salah seorang dari kalian hendak berkurban maka janganlah ia mengambil bulunya sedikitpun juga kuku-kukunya.*"[916]

Ulama berkata, tentang sabda Rasulullah, "*Apabila salah seorang dari kalian hendak berkurban.*" Dalam hadits ini terdapat dalil yang menunjukkan bahwa berkurban tidak wajib. Adapun perintah Rasulullah SAW kepada Abu Burdah agar mengulangi kurbannya, karena ia menyembelihnya sebelum shalat Id. Oleh sebagian ulama dipahamai bahwa berkurban hukumnya wajib. Sementara Ibnu Abbas berpendapat tidak wajib.

Ikrimah RA berkata, "Ibnu Abbas menyuruhku untuk membeli daging dengan dua dirham yang diberikannya kepadaku." Lalu dia berkata, "Siapa saja yang kau temui maka katakan kepadanya, 'Ini hewan kurban Ibnu Abbas!'."

Diriwayatkan dari Bilal RA, bahwa ia berkurban dengan seekor ayam jantan dan setiap hadits yang tidak ada tujuan yang bisa dijadikan hujjah maka berhujjah dengannya adalah lemah.

Ulama berbeda pendapat, apakah bagi seorang yang berkurban diharuskan agar tidak mengambil dari bulu dan kuku-kuku hewan kurbannya pada sepuluh hari yang pertama, dan hadits yang menjelaskan hal tersebut telah *tsabit*.

---

915 *Shahih.* HR. Muslim (1975), Abu Daud (2814), Ahmad (5/277, 281), Ad-Darimi (2/79), Ath-Thabrani (1411), Al Hakim (4/230) dan Al Baihaqi (9/291).

916 *Shahih.* HR. Muslim (1977), Abu Daud (2791), At-Tirmidzi (1523), An-Nasa`i (7/211), Ibnu Majah (3150), dan Ahmad (6/311).

Bab II

Jenis-Jenis Hewan Kurban, Sifat, Umur dan Jumlahnya

Dalam bab ini terdapat empat masalah yang masyhur:

Masalah pertama: Menentukan jenis hewan kurban

Para ulama telah sepakat bolehnya berkurban dengan semua hewan ternak (berkaki empat) dan mereka berbeda pendapat tentang manakah yang afdhal:

1. Imam Malik berpendapat bahwa yang lebih utama adalah domba, kemudian sapi lalu unta. Kebalikan dalam *hadyu* (kurban haji). Dikatakan pula darinya, "Yang afdhal adalah unta kemudian sapi, lalu domba."

2. Syafi'i berpendapat kebalikan dari pendapatnya Malik, yang lebih afdhal menurutnya adalah unta, kemudian sapi, lalu domba. Asyhab dan Tsauban pun berpendapat demikian.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan antara qiyas dengan dalil perbuatan, karena tidak ada riwayat dari Rasulullah SAW yang menjelaskan lain kecuali beliau berkurban dengan domba, hal tersebut menjadi dalil bahwa domba adalah lebih utama, dan itulah yang telah disebutkan oleh sebagian ulama. Dalam *Shahih Al Bukhari* terdapat hadits dari Ibnu Umar RA yang menunjukkan hal sebaliknya, yaitu bahwa ia berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْبَحُ وَيَنْحَرُ بِالْمُصَلَّى.

"Rasulullah SAW memotong dan menyembelih hewan kurban di (luar) mushalla."[917]

Adapun qiyas, dikarenakan berkurban adalah bentuk pendekatan diri kepada Allah dengan hewan, maka seharusnya yang lebih utama adalah apa yang lebih utama dalam *hadyu* (kurban haji), sedangkan Syafi'i berargumentasi dengan keumuman sabda Rasulullah SAW,

---

[917] *Shahih.* HR. Muslim (5552), Abu Daud (2811), An-Nasa'i (7/213) dan Ibnu Majah (3161).

مَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْأُولَى فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا.

"Siapa yang pergi (shalat Jumat) pada saat pertama maka ia seperti berkurban dengan seekor unta gemuk, siapa yang pergi pada saat kedua maka ia seperti berkurban dengan seekor sapi dan siapa yang pergi pada saat ketiga maka ia sperti berkurban dengan seekor kambing."[918]

Dari hadits dipahami bahwa yang wajib adalah berkurban dengan hewan. Adapun Malik memahami hadits ini hanya dalam perkara kurban haji saja, agar perbuatan tidak bertolak belakang dengan ucapan Rasulullah, dan inilah yang lebih utama.

Dan ada kemungkinan perbedaan pendapat mereka karena sebab lain, yaitu apakah sembelihan agung yang dijadikan tebusan oleh Ibrahim AS adalah sunah yang berlaku sampai hari ini yaitu berkurban, dan yang demikian itu adalah makna firman-Nya, "*Dan kami abadikan baginya dikalangan orang-orang yang datang kemudian.*" (Qs. Ash-Shaffaat [37]: 78) maka ulama yang berpendapat dengan ini, mereka berkata, "Domba yang lebih utama." Adapun ulama yang berpendapat bahwa itu bukan sunah yang masih berlaku maka tidak ada dalil bahwa domba adalah lebih utama.

Padahal telah *tsabit* bahwa Rasulullah SAW pernah berkurban dengan keduanya dan apabila memang demikian maka seharusnya yang dipegang adalah pendapat Syafi'i.

Para ulama sepakat bahwa tidak boleh berkurban dengan selain hewan ternak (berkaki empat), kecuali apa yang diceritakan dari Al Hasan bin Shalih bahwa ia berkata, "Boleh berkurban dengan sapi liar untuk tujuh orang dan seekor kambing untuk satu orang."

Masalah kedua: Menentukan sifat

Para ulama sepakat wajib menghindari hewan yang pincang, sakit dan terlalu kurus yang tidak ada sungsumnya, sesuai hadits Barra` bin

---

[918] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (881), Muslim (850), Abu Daud (531), At-Tirmidzi (499), An-Nasa`i (3/99), Ahmad (2/460) dari hadits Abu Hurairah RA.

Azib, "Bahwa Rasulullah SAW ditanya, hewan kurban yang bagaimana yang harus dihindari, maka beliaupun berisyarat dengan tangannya dan bersabda, '*Empat.*' dan Barra` berisyarat dengan tangannya dan berkata, 'Tanganku lebih pendek dari tangan Rasulullah SAW':

الْعَرْجَاءُ الْبَيِّنُ عَرَجُهَا، وَالْعَوْرَاءُ الْبَيِّنُ عَوَرُهَا، وَالْمَرِيْضَةُ الْبَيِّنُ مَرَضُهَا، وَالْعَجْفَاءُ الَّتِي لاَ تُنْقِي.

"*Hewan pincang yang jelas pincangnya, hewan buta yang jelas butanya, hewan sakit yang jelas sakitnya, dan hewan kurus yang tidak bersungsum.*"[919]

Merekapun bersepakat bahwa apabila empat cacat tadi hanya cacat ringan maka tidak berpengaruh dan dapat mencukupi (sah). Dan mereka berselisih pada dua hal:

Pertama, tentang cacat yang lebih parah dari empat cacat yang dalam nash seperti buta dan betis buntung.

Kedua, tentang cacat yang menyamainya dalam hal kekurangan dan membuat jelek (maksudnya, cacat-cacat yang ada pada telinga, mata, ekor, gigi dan pada anggota lain yang bukan cacat ringan).

Hal *pertama*:

1. Jumhur berpendapat bahwa cacat yang lebih parah dari pada cacat-cacat yang ada nashnya maka ia lebih tidak mencukupi.

2. Ahli Zhahir berpendapat bahwa hal tersebut mencukupi dan tidak lebih banyak dari cacat-cacat yang ada nashnya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah lafazh tersebut lafazh khusus dengan maksud khusus atau khusus dengan maksud umum? Maka ulama yang berpendapat maksudnya adalah khusus dan karenanya Nabi SAW menyebutkan jumlahnya, ia berkata, "Tidak menghalangi kecuali empat cacat saja." Dan ulama yang berpendapat khusus dengan maksud umum, dan ini termasuk jenis prioritas terhadap yang paling rendah dari pada yang lebih tinggi, mengatakan, "Cacat yang lebih parah daripada cacat

---

[919] *Shahih.* HR. Abu Daud (2802), At-Tirmidzi (1497), An-Nasa`i (7/214), Ibnu Majah (3144), Ahmad (4/284), Ath Thayalisi (749) dan Ad-Darimi (2/76) seluruhnya dari hadits Barra` bin Azib RA.

yang ada dalam nash maka ia lebih pantas dianggap tidak mencukupi (untuk jadi hewan kurban)."

Adapun hal *kedua*: (maksudnya, cacat yang ada pada seluruh anggota tubuh apakah dapat mengurangi seperti halnya cacat-cacat yang ada dalam nash). Para ulama berbeda pendapat menjadi tiga pendapat:

1. Cacat-cacat tersebut dapat menghalangi sebagaimana yang ada pada nash, ini terkenal dari madzhab Imam Malik yang ada di kitab-kitab yang terkenal.

2. Cacat-cacat tersebut tidak menghalangi meskipun menjauhinya adalah *mustahab* (disunahkan), ini yang diucapkan Ibnu Qishar, Ibnu Jalab dan sekelompok ulama Baghdad dari pengikut Malik.

3. Cacat-cacat tersebut tidak menghalangi dan menjauhinya bukanlah hal yang *mustahab*, ini adalah pendapat Ahli Zhahir.

Sebab perbedaan pendapat: Ada dua hal; *pertama*, perbedaan mereka dalam memahami hadits yang terdahulu. *Kedua*, *atsar-atsar* yang saling bertentangan dalam masalah ini.

Adapun hadits yang terdahulu, maka ulama yang berpendapat bahwa ia adalah lafazh khusus yang bermaksud khusus, mereka berkata, "Cacat yang selain dari empat (disebut dalam nash) baik yang menyamainya atau yang lebih banyak darinya tidak dianggap cukup." Adapun ulama yang berpendapat lafazh khusus yang bermaksud umum – dan mereka adalah para ahli fiqh-,dan menurur ulama yang berpendapat prioritas terhadap yang lebih rendah dari yang lebih tinggi, bukan prioritas dua hal yang sama, mereka berkata, "Cacat yang lebih parah maka disertakan dengan yang empat ini, dan tidak disertakan dengannya cacat yang menyamainya kecuali hanya bersifat *mustahab*." Dan ulama yang berpendapat hadits tersebut adalah priritas terhadap dua perkara sekaligus (maksudnya cacat yang lebih parah dari yang tersurat dalam nash atau yang sama dengannya), mereka berkata, "Cacat-cacat yang menyerupai cacat yang ada dalam nash dapat menghalangi (tidak sah), sebagaimana cacat-cacat yang lebih besar darinya."

Inilah satu dari beberapa sebab perselisihan dalam masalah ini, dari perselisihan lafazh yang dipahami sebagai makna khusus atau umum. Kemudian keumumman apakah ini, apakah yang lebih banyak dari itu?

Atau yang lebih banyak dan yang setara secara bersamaan menurut yang masyhur dari madzhab Imam Malik?

Adapun sebab kedua: Ada dua hadits *hasan* dalam bab ini yang bertentangan, An-Nasa`i menyebutkan dari Abu Burdah RA, bahwa ia berkata, "Wahai Rasulullah SAW aku tidak suka kekurangan yang ada pada tanduk dan telinga, maka Nabi SAW bersabda kepadanya,

مَا كَرِهْتَهُ فَدَعْهُ وَلاَتُحَرِّمْهُ عَلَى غَيْرِكَ.

'*Apa yang kamu tidak sukai maka tinggalkanlah tapi jangan kamu halangi bagi selainmu'.*"[920]

Dan Ali bin Abi Thalib RA, ia berkata,

أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَشْرِفَ الْعَيْنَ وَالأُذُنَ، وَ لاَ يُضَحِّيَ بِشَرْقَاءَ، وَلاَ خَرْقَاءَ، وَلاَ مُدَابَرَةَ، وَلاَ بَتْرَاءَ.

"Rasulullah SAW menyuruh kami agar memeriksa mata dan telinga, dan agar tidak berkurban dengan *Syarqa`, Kharqa`, Mudabirah dan Batra`*."[921]

Syarqa`* adalah hewan yang telinganya terbelah. *Kharqa` adalah hewan yang telinganya bolong. *Mudabirah* adalah hewan yang pangkal telinganya terputus.

Ulama yang menguatkan hadits Abu Burdah RA, mereka berkata, "Yang harus dihindari adalah cacat yang empat atau cacat yang lebih parah darinya." Adapun ulama yang mengkompromikan dua hadits ini, mereka berpendapat bahwa hadits Abu Burdah RA dimaksudkan untuk cacat ringan yang tidak jelas, sementara hadits Ali RA untuk cacat yang lebih parah atau yang setara dengan yang disebutkan dalam *nash*,. Oleh karena itu para pengikut madzhab ini memberi batasan yang dapat menghalangi, berupa hilangnya anggota-anggota tubuh ini. Sebagiannya memberi batasan hilangnya sepertiga telinga dan ekor, sebagian lain menentukan lebih, begitu pula dalam hilangnya gigi dan puting susu.

---

[920] Saya tidak mendapati lafazh seperti ini dalam hadits Abu Burdah RA, akan tetapi berada dalam hadits Barra` bin Azib RA yang terdahulu.

[921] *Dhaif.* Kecuali beberapa bagian, HR. Abu Daud (2804), At-Timidzi (1498), An-Nasa`i (7/216), Ibnu Majah (3142), Ahmad (1/80, 108, 149), Ibnu Al Jarud (906), dinilai *dha'if* oleh Al Albani kecuali kata *istisyraf.*

Adapun tanduk maka Malik berkata, "Hilang sebagian dari tanduk tidak dianggap cacat kecuali bila keluar darahnya, maka hal ini disebut sakit, dan tidak ada perbedaan pendapat bahwa sakit yang jelas dapat menghalangi."

Abu Daud meriwayatkan,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ نَهَى عَنْ أَعْضَبِ الأُذُنِ وَالْقَرْنِ.

"Bahwa Nabi SAW melarang (hewan kurban) yang telinga dan tanduknya putus."

Para ulama berbeda pendapat tentang *shaka`* (binatang yang sejak lahir tidak mempunyai dua telinga):

1. Imam Malik dan Syafi'i berpendapat tidak boleh.

2. Abu Hanifah berpendapat apabila memang dari sejak lahirnya demikian maka boleh.

3. Jumhur tidak membedakan antara telinga yang putus semuanya atau sebagian besarnya tetap dianggap cacat. Semua perselisihan ini kembali pada apa yang telah kami paparkan.

Para ulama berbeda pendapat tentang hewan yang sebagian tubuhnya terpotong:

Sebagian ulama membolehkannya berdasarkan hadits Jabir Al Ju'fi dari Muhammad Bin Qarazhah dari Abu Sa'id Al Khudri RA, bahwa ia berkata,

إِشْتَرَيْتُ كَبْشًا لأُضَحِي بِهِ، فَأَكَلَ الذِّئْبُ ذَنَبَهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ضَحِّ بِهِ.

"Aku membeli seekor kambing untuk kurban, kemudian seekor srigala memakan buntutnya, akupun bertanya kepada Rasulullah SAW, maka beliau bersabda, *'Berkurbanlah dengannya'*."[922]

---

922 *Dhaif Jiddan*, HR. Ibnu Majah (3146), Ahmad (3/32, 78, 86), Ath-Thayalisi (2237), Ath-Thahawi dalam dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (4/169), Al Baihaqi (9/289) seluruhnya berkisar pada riwayat Jabir bin Yazid Al Ju'fi dari Muhammad bin Qarazhah dari Abu Sa'id Al Khudri RA dari Jabir bin Yazid RA. Ibnu Hajar berkata (tentang Al Ju'fi): *dha'if* dan orang syi'ah Rafidhah

Jabir Al Ju'fi menurut kebanyakan para ahli hadits tidak bisa dijadikan hujjah, dan sebagaian ulama juga menolaknya karena ada hadits Ali RA yang telah terdahulu.

Masalah ketiga: Menentukan umur

Adapun masalah ketiga yaitu mengetahui umur yang menjadi syarat dalam berkurban, para ulama telah sepakat bahwa kambing yang kecil tidak boleh, tetapi yang telah berumur dua tahun atau yang lebih tua berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Abu Burdah RA ketika beliau memerintahkannya untuk mengulang berkurban,

يُجْزِيْكَ، وَلاَ يُجْزِي جَذَعٌ عَنْ أَحَدٍ غَيْرِكَ.

"*Cukup bagimu dan tidak cukup seekor kambing kecil bagi orang selainmu.*"[923]

Para ulama berbeda pendapat tentang domba yang kecil:

1. Jumhur ulama membolehkannya.

2. Sebagian ulama berpendapat harus yang berumur dua tahun.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara hadits yang bermakna umum dan khusus. Yang khusus adalah hadits Jabir RA, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

لاَ تَذْبَحُوْا إِلاَّ مُسِنَّةً إِلاَّ أَنْ يَعْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوْا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ.

"*Janganlah kalian menyembelih kecuali yang sudah berumur, kecuali bila yang demikian itu sulit bagi kalian, maka sembelihlah domba (kambing) yang muda.*"[924] (HR. Muslim).

Sedangkan yang umum adalah hadits Abu Burdah bin Nayyar RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

---

sedangkan Muhammad bin Qarazhah Tidak dikenal. Hadits diatas dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dhaif Abu Dhaif.* Menurutnya, sanadnya *dha'if jiddan.*

[923] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (951, 955, 965, 968, 976, 983, 5545, 5560, 5563), Muslim (1961), Abu Daud (2800, 2808), At-Tirmidzi (1508), dan An-Nasa'i (1569, 1580) seluruhnya dari hadits Barra' bin Azib RA.

[924] *Shahih.* HR. Muslim (1963), Abu Daud (2797), An-Nasa'i (7/218), Ibnu Majah (3141), Ahmad (3/312, 327) dinilai *shahih* oleh Ibnu Khuzaimah (2918), dan Al Baihaqi (5/229).

وَلَا تُجْزِى جَذَعَةٌ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ.

"*Kambing kecil tidaklah cukup bagi seseorang setelahmu.*"

Ulama yang menguatkan hadits yang umum daripada yang khusus dan itu adalah madzhabnya Abu Muhammad Ibnu Hazm, karena ia menganggap bahwa Abu Az-Zubair adalah seorang *mudalis* menurut para ahli hadits dan seorang *mudalis* menurut mereka tidak cukup *'ananah* dari ucapannya sepanjang sanad karena toleransinya dalam hal tersebut. Dan hadits Abu Burdah RA tidak ada cacatnya.

Adapun ulama yang menguatkan hadits yang khusus daripada yang umum, sebagaimana yang terkenal dikalangan mayoritas para ahli ushul, maka hadits itu menjadi pengecualian bagi yang umum, yaitu domba muda yang ada nashnya, dan itulah yang lebih utama, disamping Abu Bakar bin Shafar menilai *shahih* hadits ini. Ia pun menyalahkan Abu Muhammad Ibnu Hazm pada apa yang disandarkan kepada Abu Az-Zubair —menurut perkiraan saya dalam ucapannya untuk membantah Ibnu Hazm—.

Masalah keempat: Jumlahnya

Adapun permasalahan yang keempat yaitu jumlah binatang kurban yang mencukupi bagi yang ingin berkurban, para ulama berbeda pendapat dalam hal itu:

1. Imam Malik berpendapat seseorang boleh menyembelih kambing, sapi atau unta sebagai kurban untuk dirinya dan keluarga yang ia nafkahi menurut syariat, dan begitu juga dalam kurban haji.

2. Syafi'i, Abu Hanifah dan jama'ah membolehkan menyembelih unta untuk tujuh orang dan begitu pula sapi untuk hewan kurban ataupun kurban haji.

Para ulama sepakat bahwa kambing hanya cukup untuk satu orang, kecuali pendapat yang diriwayatkan oleh Imam malik bahwa ia membolehkan seseorang menyembelih kambing untuk dirinya dan keluarganya, namun bukan dari hasil milik bersama tapi ia sendiri yang membeli. Pendapat diatas berdasarkan riwayat dari Aisyah RA, ia berkata,

كُنَّا بِمِنًى فَدَخَلَ عَلَيْنَا بِلَحْمِ بَقَرٍ، فَقُلْنَا مَا هُوَ؟ فَقَالُوْا: ضَحَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَزْوَاجِهِ.

"Kami pernah berada di Mina, lalu kami disuguhkan daging sapi, kami pun bertanya, 'apa itu?' mereka menjawab, 'daging kurban Rasulullah SAW untuk istri-istri beliau."[925]

3. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat makruh, bukan karena tidak mencukupi.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara hukum asal dan qiyas yang dibangun diatas riwayat hadits tentang kurban haji.

Yang demikian itu bahwa pada asalnya tidaklah mencukupi satu ekor kecuali untuk satu orang, oleh karena itu para ulama bersepakat tidak boleh berserikat dalam seekor kambing, dan kami berkata bahwa hukum asalnya adalah satu ekor kambing hanya mencukupi untuk satu orang, karena perkara berkurban tidaklah terbagi-bagi, karena siapa yang berserikat dalam berkurban maka ia tidaklah mempunyai nama seorang pengurban kecuali apabila ada dalil syar'i yang menunjukkan hal itu.

Adapun riwayat hadits yang mana qiyas di bangun diatasnya bertentangan dengan hukum asal ini, dari Jabir RA, ia berkata,

نَحَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ الْحُدَيْبِيَةِ عَنْ سَبْعٍ.

"Kami bersama Rasulullah SAW menyembelih seekor unta untuk tujuh orang pada tahun Hudaibiyah."[926]

Dalam riwayat yang lain,

سَنَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَدَنَةَ عَنْ سَبْعَةٍ، وَالْبَقَرَةَ عَنْ سَبْعَةٍ.

"Rasulullah SAW melakukan kurban seekor unta untuk tujuh orang dan juga seekor sapi untuk tujuh orang."

Imam Syafi'i dan Abu Hanifah mengqiyaskan hewan-hewan kurban dengan hewan kurban haji. Adapun Imam Malik maka ia

---

[925] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu

[926] *Shahih.* HR. Muslim (1318), Abu Daud (2809), At-Tirmidzi (904), An-Nasa'i (7/222), Ibnu Majah (3132), dan Ahmad (3/292).

menguatkan hukum asal dari qiyas yang dibagun diatas hadits ini, karena ia menganggap hadits Jabir RA mengandung cacat, karena hal tersebut terjadi ketika kaum musyrik menghalangi Rasulullah SAW dari Baitullah. Dan kurban haji orang yang dikepung menurutnya tidaklah wajib tapi *tathawu'* (sunah), sedangkan kurban haji sunah menurutnya boleh berserikat didalamnya dan tidak boleh berserikat didalam kurban haji yang wajib. Akan tetapi menurut satu pendapat, bahwa berkurban tidaklah wajib, hal itu mungkin diqiyaskan dengan kurban haji ini. Ibnu Al Qasim meriwayatkan, "Bahwa tidak boleh berserikat dalam *hadyu tathawu'* (kurban haji sunah) maupun *hadyu wajib* (kurban haji wajib). Dan ini menunjukkan bahwa sepertinya ia menolak hadits ini karena bertolak belakang dengan hukum asal dalam hal tersebut.

Para ulama telah bersepakat bahwa dalam ibadah kurban tidak boleh berserikat lebih dari tujuh orang, meskipun ada riwayat hadits Rafi' bin Khadij RA dari jalur Ibnu Abbas RA dan yang lainnya,

الْبَدَنَةُ عَنْ عَشْرَةٍ

"*Unta gemuk untuk sepuluh orang.*"[927]

Ath-Thahawi berkata, "Para ulama telah sepakat bahwa tidak boleh berserikat dalam ibadah kurban, lebih dari tujuh orang, menunjukkan bahwa riwayat-riwayat tentang hal tersebut tidaklah *shahih*."

Adapun Imam Malik membolehkan seseorang mengikutsertakan keluarganya dalam kurban dan kurban hajinya adalah karena riwayat dari Ibnu Syihab, bahwa ia berkata,

مَا نَحَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ إِلاَّ بَدَنَةً وَاحِدَةً أَوْ بَقَرَةً وَاحِدَةً.

[927] Hadits Rafi' bin Khadij. HR. Al Bukhari (2488, 3075, 5498, 5503, 5506, 5509, 5544), Muslim (1968), Abu Daud (2821), At-Tirmidzi (1491), An-Nasa`i (7/226), Ibnu Majah (3137), sedangkan hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh At-Tirmidzi (905), An-Nasa`i (7/222), Ibnu Majah (3131), Ahmad (1/275) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (4/230) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, HR. Ath-Thabrani (11/11929) dan Al Baihaqi (5/235), serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi.*

"Tidaklah Rasulullah SAW menyembelih kurban untuk keluarganya kecuali dengan seekor unta atau seekor sapi."

Adapun Imam Malik berpendapat beda dalam hal hewan-hewan kurban pada makna ini (maksudnya dalam berserikat) oleh karena ijma' atas larangan berserikat didalamnya adalah dengan orang-orang asing (yang bukan keluarganya).

Maka keluarga-keluarga dekat dalam hal itu harus diqiyaskan dengan orang-orang asing, adapun Imam Malik membedakan antara orang-orang asing dengan keluarga-keluarga dekat karena pengqiyasan hewan kurban dengan kurban haji dalam hadits yang menjadi hujjahnya (maksudnya, hadits Ibnu Syihab) maka perselisihan mereka dalam masalah ini apabila dikembalikan pada qiyas-qiyas yang bertentangan dalam bab ini (maksudnya, bisa jadi keluarga dekat disamakan dengan orang-orang asing, bisa jadi mengqiyaskan hewan kurban dengan kurban haji)

Bab III

Hukum Menyembelih

Khusus penyembelihan hewan-hewan kurban, ia memiliki keterkaitan dengan waktu dan penyembelihan itu sendiri. Adapun tentang waktunya, maka para ulama berbeda pendapat pada tiga tempat; pada permulaanya, akhirnya dan malam-malam yang menyertainya.

Masalah pertama: Permulaan waktu menyembelih

Tentang permulaannya, para ulama telah sepakat bahwa menyembelih hewan yang dilakukan sebelum shalat adalah tidak boleh (tidak sah), berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا هِيَ شَاةُ لَحْمٍ.

"Siapa yang menyembelih kurban sebelum shalat maka itu hanya daging kambing biasa (sedekah)."[928]

---

[928] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (985, 5562, 6674, 7400), Muslim (1960), An-Nasa'i (7/224), Ibnu Majah (3152), Ahmad (4/312, 313), Ath-Thayalisi (936), Al Humaidi (775), dari hadits Jundub Al Bajali.

Rasulullah SAW memerintahkan orang yang menyembelih kurban sebelum shalat agar mengulangnya, sabda beliau SAW,

أَوَّلُ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا هُوَ أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَنْحَرَ.

"*Hal pertama yang kita mulai dihari kita ini adalah kita shalat kemudian menyembelih (kurban).*"[929]

Dan hadits-hadits lainnya yang semakna. Para ulama berbeda pendapat tentang hukum meyembelih kurban sebelum imam menyembelih kurbannya sesudah shalat:

1. Malik berpendapat tidak boleh menyembelih hewan kurbannya sebelum imam.

2. Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berpendapat boleh menyembelih sesudah shalat sebelum imam.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya perbedaan beberapa riwayat hadits dalam bab ini.

Diantaranya:

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ أَمَرَ لِمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ أَنْ يُعِيدَ الذَّبْحَ.

"*Rasulullah SAW memerintahkan orang yang menyembelih sebelum shalat untuk mengulangi sembelihannya.*"[930]

Hadits lainnya:

أَنَّهُ أَمَرَ لِمَنْ ذَبَحَ قَبْلَ ذَبْحِهِ أَنْ يُعِيدَ.

"Bahwa beliau SAW memerintahkan orang yang menyembelih sebelum beliau menyembelih untuk mengulangi sembelihannya.[931]

---

[929] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu. Ini adalah potongan dari hadits Barra` bin Azib RA.

[930] Penulis mengisyaratkan kepada hadits Barra` bin Azib RA yang terdahulu, disebutkan didalamnya, "Abu Burdah bin Nayyar RA pernah menyembelih hewan kurbannya sebelum shalat hari raya, lalu ia berkata, 'Wahai Rasulullah SAW, sesungguhnya saya memiliki anak kambing yang lebih baik dari *musinnah* (yang telah berumur dua tahun).' Kemudian beliau SAW bersabda, '*Jadikanlah ia sebagai penggantinya, dan hal itu tidak berlaku atau tidak terpenuhi oleh seorang pun sesudahmu.*" HR. Al Bukhari (951) dan Muslim (1961)

Imam Muslim juga meriwayatkan hadits yang senada dengan hadits ini.

Ulama yang menjadikan hadits tersebut dalam dua keadaan yang berbeda, maka mereka mensyaratkan sembelihan imam dalam kebolehannya untuk menyembelih kurban, dan mereka yang menjadikannya dalam satu keadaan, berpendapat yang menjadi patokan dalam sembelihan adalah setelah shalat saja.

Dalam hadits Abu Burdah bin Nayyar RA terdapat perbedaan periwayatan, pada sebagian riwayatnya adalah:

أَنَّهُ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعِيْدَ الذَّبْحَ.

"Bahwa ia menyembelih sebelum shalat, maka Rasulullah SAW memerintahkannya untuk mengulangi sembelihannya."

Dalam riwayat lainnya disebutkan,

أَنَّهُ ذَبَحَ قَبْلَ ذَبْحِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُ بِالإِعَادَةِ.

"Bahwa ia menyembelih sebelum Rasulullah SAW menyembelih, maka beliau pun memerintahkan untuk mengulanginya."

Jika demikian keadaannya maka dapat di pahami bahwa ia menyembelih sebelum Rasulullah SAW. Adapun pendapat yang lain mengatakan bahwa penyembelihan dilakukan sebelum shalat, dari satu sisi ia lebih benar dan yang demikian itu menunjukkan bahwa siapa saja yang menyembelih sebelum shalat maka ia menyembelih sebelum Rasulullah SAW, dengan demikian ia menanggung konsekwensi bahwa sembelihannya itu tidak sah, karena dilakukan sebelum shalat

---

[931] Penulis mengisyaratkan kepada hadits Jabir RA, ia berkata: "Rasulullah SAW mengimami kami dalam shalat di hari penyembelihan hewan kurban di kota madinah, lalu ada beberapa orang yang mendahului dalam menyembelih hewankurban, mereka mengira bahwa Rasulullah SAW telah melakukan penyembelihan , maka beliau SAW memerintahkan kepada orang yang telah menyembelih hewan kurbannya untuk mengulanginya kembali, dan tidaklah mereka menyembelih hewan kurban hingga Rasulullah SAW telah menyembelih hewan kurbannya." HR. Muslim (1974), Ahmad (3/294) dan Ath-Thahawi dalam Syarh Ma'ani Al Atsar (4/171).

sebagaimana yang terdapat dalam hadits-hadits yang menyebutkan tentang hal tersebut.

Dalam hadits Anas RA dan yang lainnya disebutkan,

أَنَّ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ.

"Bahwa siapa saja yang menyembelih sebelum shalat, maka ia harus mengulangi sembelihannya."[932]

Hal itu menunjukkan bahwa asal hukum ini dari Rasulullah SAW, menunjukkan dengan *mafhum mukhalafah (dalil khithab)* sebagai dalil yang kuat bahwa menyembelih setelah shalat adalah sah, karena sekiranya ada syarat lain yang berkaitan dengan sahnya penyembelihan, maka Rasulullah SAW tidak akan diam karena kewajiban beliau adalah menjelaskan hal yang samar, dan redaksi hadits Anas RA, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda dihari penyembelihan hewan kurban,

مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ.

'Siapa yang menyembelih sebelum shalat, maka ia harus mengulangi sembelihannya'."

Para ulama berbeda pendapat dalam bab ini, pada satu cabang permasalahan yang tidak dijelaskan hukumnya dalam syariat, yaitu: Kapan seseorang dari penduduk pedesaan yang tidak mempunyai imam menyembelih:

1. Malik berpendapat memilih penyembelihan imam-imam yang dekat dengan mereka.

2. Syafi'i berpendapat memilih kadar waktu shalat dan khutbah, kemudian mereka menyembelih hewan kurban mereka sendiri.

3. Abu Hanifah berkata, "Siapa yang menyembelih setelah fajar maka penyembelihannya dianggap sah." Segolongan ulama berkata, "Setelah terbitnya matahari."

Begitu juga pengikut-pengikut madzhab Maliki saling berbeda pendapat dalam cabang permasalahan lainnya, yaitu apabila Imam tidak menyembelih di mushalla: Sebagian ulama berpendapat memilih waktu

---

932 *Shahih.* HR. Al Bukhari (5561), dan An-Nasa'i (7/223).

sembelihannya setelah ia selesai. Sebagian lainnya berpendapat yang demikian itu tidak wajib.

Masalah kedua: Akhir waktu penyembelihan

Adapun akhir waktu penyembelihan:

1. Imam Malik berpendapat bahwa akhir waktu penyembelihan adalah hari ketiga dari hari-hari *tasyrik* pada saat terbenamnya matahari, maka penyembelihan menurut beliau ada pada hari-hari yang telah diketahui dihari penyembelihan atau *nahar* (hari kesepuluh) dan dua hari sesudahnya. Abu Hanifah, Ahmad dan jama'ah juga berpendapat demikian.

2. Imam Syafi'i dan Al Auza'i berpendapat hari raya kurban selama empat hari, yaitu hari *nahar* dan tiga hari sesudahnya.

3. Sekelompok ulama lainnya berpendapat bahwa hari raya kurban adalah satu hari saja, yaitu khusus hari *nahar* (tanggal 10 Dzul Hijjah).

4. Ulama lainya mengatakan, penyembelihan hewan kurban sampai hari terakhir dari bulan Dzul Hijjah, ini adalah pendapat yang *syadz* (aneh) yang tidak ada dalilnya dan seluruh pendapat-pendapat ini diriwayatkan dari ulama salaf.

Sebab perbedaan pendapat: Disebabkan oleh dua hal;

Pertama, perbedaan pendapat mereka tentang hari-hari yang telah diketahui yang terdapat dalam firman Allah SWT, "*...Agar mereka menyaksikan berbagai manfa'at bagi mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rizki-rizki yang telah Allah berikan kepada mereka berupa binatang ternak.*" (Qs. Al Hajj [22]: 28)

Maka ada pendapat yang mengatakan, hari Idul Adha adalah hari *nahar* dan dua hari setelahnya, inilah yang masyhur dalam madzhab Imam Malik. Pendapat lainnya mengatakan, sepuluh hari pertama bulan Dzul Hijjah.

Kedua, dalil khitab (*mafhum mukhalafah*) bertentangan dengan ayat ini, karena hadits Jabir bin Muth'im RA, yang didalamnya dikatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

كُلُّ فِجَاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ، وَكُلُّ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ.

"Setiap tempat di Mekah adalah tempat menyembelih dan semua hari tasyriq adalah (waktu) penyembelihan."[933]

Ulama yang berpendapat bahwa hari-hari yang telah ditentukan itu adalah hari *nahar* dan dua hari setelahnya, mengunggulkan *dalil khithab* dalam ayat ini atas hadits diatas, mereka berkata, "Tidak ada penyembelihan kecuali pada hari-hari ini."

Adapun ulama yang berpendapat mengkompromikan *dalil khithab* dan hadits, mereka berkata, "Tidak ada pertentangan antara keduanya, karena hadits tersebut mengandung konsekwensi hukum tambahan dari apa yang ada didalam ayat diatas, karena ayat tersebut memiliki maksud bukanlah sebagai pembatasan hari-hari penyembelihan, sedangkan hadits diatas mengandung makna pembatasan. Maka boleh menyembelih dihari keempat, karena hari tersebut bertepatan dengan hari-hari *tasyrik*." Dan tidak ada perbedaan pendapat dikalangan mereka bahwa hari-hari yang telah terhitung adalah hari-hari *tasyrik*, yaitu tiga hari setelah hari *nahar* (hari kesepuluh), kecuali apa yang diriwayatakan dari Sa'id bin Zubair RA, bahwa ia berkata, "Hari *nahar* termasuk hari-hari tasyrik." Kesimpulannya mereka hanya berbeda pendapat tentang hari-hari yang telah ditentukan menjadi dua pendapat.

Adapun ulama yang berpendapat hari nahar saja, berlandaskan bahwa (hari-hari) yang ditentukan itu adalah sepuluh pertama bulan Dzul Hijjah, mereka berkata, "Apabila ijma' telah menentukan tidak boleh menyembelih pada hari-hari tersebut kecuali di hari kesepuluh, maka dihari itulah waktu penyembelihan yang ada nashnya, dan seharusnya penyembelihan hanya dilakukan pada hari nahar saja."

Masalah ketiga: Malam-malam yang menyertai hari-hari penyembelihan

Para ulama berbeda pendapat tentang malam-malam yang menyertai hari-hari penyembelihan:

---

[933] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

1. Menurut pendapat yang masyhur dari madzhab Maliki, tidak boleh menyembelih dimalam hari-hari tasyrik, begitu pula dimalam hari nahar.

2. Imam Syafi'i dan jama'ah berpendapat bolehnya hal itu dilakukan.

Sebab perbedaan pendapat: Lafazh 'hari' yang memiliki beberapa makna, sesekali bangsa arab memutlakkannya atas siang hari dan malam hari seperti firman Allah SWT, "*Bersenang-senanglah kalian dirumah kalian (selama) tiga hari.*" (Qs. Huud [11]: 65) sesekali juga dimutlakkan atas (siang) hari tanpa malamnya, seperti firman Allah SWT: "*Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus menerus.*" (Qs. Al Hazqqah [69]: 7)

Ulama yang menjadikan lafazh 'hari' termasuk didalamnya waktu malam dan siang didalam firman Allah SWT, "... *Agar mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rizki-rizki yang telah Allah berikan kepada mereka berupa binatang ternak.*" (Qs. Al Hajj [22]: 28) mereka berkata, "Boleh menyembelih di waktu malam dan siang pada hari-hari tersebut." Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa lafazh 'hari' didalam ayat ini tidak termasuk waktu malam, mereka berkata, "Tidak boleh menyembelih diwaktu malam."

Yang perlu diperhatikan disini adalah apakah kata 'hari' lebih kuat pada salah satu dari dua makna tersebut dan menyerupai ungkapan bahwa siang lebih kuat dari pada malam hari, akan tetapi jika kita menerima bahwa ayat tersebut menunjukkan siang hari saja, bukan berarti ada larangan menyembelih dimalam hari, kecuali karena adanya *dalil khithab* yang lemah, yaitu mengaitkan kebalikan hukum dengan kebalikan pemahaman kata terebut, dan pendapat ini adalah selemah-lemahnya *dalil khithab*, sampai mereka berkata, "Tidak ada yang berpendapat demikian dari para ahli kalam kecuali orang-orang yang mendalaminya saja." Hanya saja ada yang berkata, "Pada dasarnya menyembelih di malam hari adalah dilarang, dan telah ada ketetapan dibolehkannya pada waktu siang hari, maka siapa yang membolehkannya diwaktu malam hendaknya mendatangkan dalil."

Adapun tentang orang yang menyembelih hewan kurban, sesungguhnya para ulama mensunahkan agar seorang yang berkurban

memotong sendiri hewan kurbannya, dan ulama pun telah sepakat bahwa ia boleh mewakilkan penyembelihan itu kepada orang lain.

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah seseorang dibolehkan menyembelih hewan kurban tanpa seijin pemiliknya: ada yang mengatakan tidak boleh, dan yang lainnya berkata, "Harus dibedakan antara teman, anak atau orang lain (maksudnya, hal itu dibolehkan apabila yang menyembelih adalah teman atau anaknya). Tidak ada perbedaan pendapat pada semua madzhab bahwa hal tersebut tidak boleh apabila yang menyembelih adalah orang lain.

Bab IV

Hukum Daging Hewan Kurban

Para ulama telah sepakat bahwa orang yang berkurban diperintahkan untuk memakan sebagian daging kurbannya dan menyedekahkan sebagian yang lainnya, sebagaimana firman Allah SWT, "*Maka makanlah sebagian daripadanya dan sebagian lagi berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara lagi fakir.*" (Qs. Al Hajj [22] :28)

"*Dan berilah makan orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak meminta-minta) dan orang yang meminta.*" (Qs. Al Hajj [22]: 36)

Sabda Rasulullah SAW tentang hewan-hewan kurban:

فَكُلُوْا وَتَصَدَّقُوْا وَادَّخِرُوْا.

"*Maka makanlah, bersedekahlah, dan simpanlah.*"[934]

Dalam madzhab Imam Malik terdapat perbedaan pendapat tentang apakah diperintahkan untuk memakan dan bersedekah dengan bersamaan ataukah boleh untuk memilih salah satu dari keduanya, (maksudnya, memakan seluruhnya atau menyedekahkan semuanya?):

---

934 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5570, 5423), Muslim (1971), Abu Daud (2812), At-Tirmidzi (1511), An-Nasa'i (7/235, 235), dan Ahmad (6/51, 127, 187) dari hadits Ibnu Umar RA.

1. Ibnu Al Mawaz berpendapat boleh melakukan salah satu dari keduanya.

2. Mayoritas ulama mensunahkan untuk membagi daging tersebut menjadi tiga bagian; Sepertiganya disimpan, sepertiganya untuk disedekahkan dan sisanya untuk dimakan, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

فَكُلُوْا وَتَصَدَّقُوْا وَادَّخِرُوْا.

"Maka makanlah, bersedekahlah dan simpanlah."

Abdul Wahhab berkata tetang memakan daging kurban, "Sesungguhnya ia tidaklah wajib, didalam madzhab kami ada perbedaan dengan pendapat ulama yang mewajibkannya."

Menurut saya (Ibnu Rusyd), ahlu zhahir mewajibkan membagi daging hewan kurban menjadi tiga bagian sebagaimana yang terkandung dalam hadits diatas.

Para ulama telah sepakat bahwa daging hewan kurban tidak boleh dijual, dan mereka berbeda pendapat tentang kulit, bulu dan selainnya yang dapat dimanfaatkan:

1. Jumhur ulama berpendapat tidak boleh menjualnya.

2. Abu Hanifah berpendapat boleh menjualnya tetapi tidak dibayar dengan dirham atau dinar (akan tetapi dengan barang).

3. Atha' berpendapat boleh dibayar dengan apapun; dirham, dinar ataupun yang lainnya.

Abu Hanifah hanya membedakan antara dirham dengan yang lainnya, karena dia berpendapat bahwa menukarnya dengan barang adalah untuk mengambil manfaatnya, karena mereka sepakat bahwa mengambil manfaat darinya hukumnya boleh.

Kami cukupkan pembahasan dalam kitab ini, segala puja dan puji hanyalah milik Allah.

* * * * *

كتاب الذبائح

KITAB PEYEMBELIHAN

Pembahasan dalam kitab ini meliputi lima bab:

Bab I

Bagian Anggota Tubuh Hewan yang Disembelih

Hewan yang disyaratkan untuk disembelih terlebih dahulu sebelum memakannya terbagi menjadi dua jenis: *Pertama*, hewan yang tidak halal kecuali disembelih terlebih dahulu. *Kedua*, hewan yang halal tanpa harus disembelih. Diantaranya ada yang disepakati oleh para ulama dan ada pula yang diperselisihkan.

Para ulama sepakat bahwa hewan yang dapat disembelih adalah hewan-hewan darat yang memiliki darah yang mengalir, bukan yang diharamkan, bukan yang telah mati (bangkai) dan bukan pula yang tewas akibat dipukul, ditanduk, terjatuh, digigit binatang buas dan tidak pula yang sakit. Adapun hewan-hewan laut semuanya tidak memerlukan penyembelihan.

Para ulama berbeda pendapat tentang hewan yang tidak memiliki darah yang mengalir dan yang dibolehkan untuk dimakan, seperti belalang dan sejenisnya, apakah perlu dilakukan penyembelihan? dan tetang hewan yang memiliki darah yang mengalir, namun sesekali ia hidup di air dan sesekali di darat, seperti kura-kura dan sejenisnya.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang pengaruh penyembelihan terhadap hewan-hewan yang tercantum dalam ayat Al Qur`an yang dilarang untuk dimakan, dan tentang pengaruh penyembelihan terhadap hewan-hewan yang diharamkan untuk dimakan (maksudnya, tentang kehalalan memanfaatkan kulitnya dan untuk menghilangkan kotoran darinya) dalam bab ini terdapat enam masalah:

Masalah pertama: Pengaruh penyembelihan terhadap lima jenis hewan yang tercantum dalam ayat Al Qur`an, apabila didapati masih dalam keadaan hidup

Tentang hewan yang tercekik, dipukul, terjatuh, ditanduk dan diterkam oleh hewan buas, menurut sepengetahuan kami, para ulama telah sepakat bahwa apabila hewan itu belum mati karena tercekik atau dipukul, maka dapat dilakukan penyembelihan terhadapnya (maksudnya, apabila menurut persangkaannya ia masih hidup, maka hal itu dapat terjadi jika tidak mengenai bagian yang mematikannya). Para ulama berbeda pendapat apabila menurut perkiraannya ia telah mati disebabkan oleh sesuatu yang mengenai bagian dari tubuhnya yang mematikan:

1. Sebagian ulama berpendapat boleh dilakukan penyembelihan terhadapnya, inilah pendapat Syafi'I, Az-Zuhri dan Ibnu Abbas RA.

2. Sebagian lainnya berpendapat tidak perlu disembelih (ia tetap haram).

3. Riwayat dari Imam Malik dalam hal ini seperti dua pendapat diatas, akan tetapi yang masyhur adalah tidak perlu dilakukan penyembelihan terhadap hewan yang sudah sekarat.

Beberapa pengikut madzhab Maliki menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan sekarat disini ada dua macam; Sekarat yang diragukan dan sekarat yang dapat dipastikan kematiannya, mereka berkata, "Adapun hewan dalam keadaan sekarat yang diragukan, menurut madzhab Maliki terdapat dua riwayat yang masyhur, sedangkan tentang sekarat yang dapat dipastikan kematiaannya tidak ada perbedaan pendapat dikalangan mereka bahwa ia tidak perlu disembelih, meskipun ia boleh juga untuk disembelih."

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mereka didalam memahami firman Allah SWT, "*Kecuali yang sempat kamu menyembelihnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3) apakah ia pengecualian yang bersambung, maka ada beberapa jenis yang tidak termasuk di dalam makna lafazh tersebut, seperti layaknya pengecualian biasanya yang bersambung, ataukah ia pengecualian yang terputus, tidak berpengaruh apa-apa terhadap susunan kalimat, karena begitulah keadaan pengecualian yang terputus dalam bahasa arab.

Mereka yang berpendapat pengecualian yang bersambung, mereka berkata, "Penyembelihan dapat dilakukan terhadap lima jenis hewan yang tercantum dalam ayat Al Qur`an tersebut." Sedangkan ulama yang berpendapat pengecualian yang terputus, mereka berkata, "Tidak perlu dilakukan penyembelihan padanya."

Ulama yang berpendapat pengecualian yang bersambung mengambil hujjah dari ijma' mereka bahwa penyembelihan dapat dilakukan terhadap hewan yang sekarat, ini menunjukkan bahwa pengecualian yang memiliki pengaruhnya adalah pengecualian yang bersambung.

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa pengecualian itu terputus, berhujjah dengan prinsip keharaman tidak terkait dengan kelima jenis hewan tersebut selagi hidup, akan tetapi keharamannya terkait setelah kematiannya, jika demikian halnya maka pengecualian tersebut terputus, karena makna firman Allah SWT, "*Diharamkan atas kalian bangkai....*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3) adalah daging bangkai, begitu pula halnya dengan daging hewan yang matinya karena dipukul, atau terjatuh dari tempat yang tinggi, ataupun ditanduk oleh hewan lainnya, dan sebagainya, itulah yang disebut dengan bangkai. Pengertian seperti ini banyak terdapat dalam bahasa arab.

Mereka berkata: Ketika telah dimaklumi bersama bahwa yang dimaksud adalah pengharaman tidak terkait dengan kelima jenis hewan-hewan ini sedari hidup, akan tetapi pengharamannya terkait setelah kematiannya, karena daging hewan tersebut tidak diharamkan semasa hidupnya, dengan dalil adanya pensyaratan untuk disembelih dan dengan dalil sabda Rasulullah SAW,

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ.

"*Apa yang terpotong dari hewan ternak selagi hidupnya maka itu adalah bangkai.*"[935]

---

[935] *Shahih.* HR. Abu Daud (2858), At-Tirmidzi (1480),Ahmad (5/218), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (3/248), Ad-Daruquthni (4/292), Ibnu Al Jarud (876), Ibnu Al Ja'd dalam *Al Musnad* (2952) dari hadits Abu Waqid Al Laitsi, dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi,* hadits diatas dari Ibnu Umar RA, diriwayatkan juga oleh Ibnu Majah (3216), Ad-Daruquthni (4/292) dan dari Tamim Ad-Dari RA, dan Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (2/57).

Sehingga firman Allah SWT, "*Kecuali apa yang sempat kamu menyembelihnya.*" Mengandung konsekwensi ia adalah pengecualian yang terputus.

Sebenarnya, bagaimanapun status keadaan pengecualian itu, sudah selayaknya penyembelihan itu dilakukan terhadapnya, karena apabila kita perhatikan dengan seksama bahwa pengharaman kelima jenis hewan itu terkait setelah kematiannya, maka seharusnya penyembelihan dapat dilakukan semasa hidupnya, baik pada kelima jenis hewan itu ataupun pada selainnya, karena selama dalam keadaan hidup statusnya sama dengan hewan lainnya.

Apabila kami katakan pengecualian yang bersambung, maka tidak tertutup kewajiban melakukan penyembelihan padanya, ada kemungkinan untuk dikatakan, bahwa keumuman pengharaman tersebut dapat dipahami mencakup kelima jenis hewan itu sebelum dan sesudah kematiannya, seperti keadaan seekor babi yang tidak membutuhkan penyembelihan, sehingga menurut prinsip ini pengecualian tersebut dapat mengangkat keharamannya yang ditetapkan berdasarkan nash, jika demikian halnya maka pendapat yang mengatakan pengecualian yang terputus tidak dapat dianggap sama sekali.

Adapun ulama yang membedakan antara hewan yang sekarat dengan yang diragukan kematiannya, ada kemungkinan disini bahwa pendapatnya adalah pengecualian yang terputus, hingga dibolehkan melakukan penyembelihan terhadap hewan yang sekarat berdasarkan ijma', dan hewan yang diragukan kematiannya diqiyaskan dengan yang sekarat itu. Kemungkinan lainnya bahwa pengecualian diatas adalah yang bersambung, akan tetapi hewan yang dipukul dikecualikan dengan qiyas, karena penyembelihan wajib dilakukan ketika dapat dipastikan ia sebagai penyebab kematiannya, adapun ketika ragu-ragu tentang penyebab kematiannya, apakah penyembelihan itu ataukah karena dipukul, atau ditanduk, atau sebab lainnya, maka hal itu tidak wajib dilakukan. Inilah keadaan hewan yang sekarat, ia dapat mengatakan: Hewan yang sekarat statusnya disamakan dengan bangkai, penyembelihan yang sah disyaratkan dapat menghilangkan ruh atau nyawanya dengan pasti.

Masalah kedua: Pengaruh penyembelihan terhadap hewan yang haram untuk dimakan

Apakah penyembelihan dapat dilakukan pada hewan-hewan yang diharamkan untuk dimakan, hingga kulitnya dikatakan suci dengan sebab itu? Para ulama berbeda pendapat dalam hukum ini:

1. Imam Malik berpendapat penyembelihan dapat dilakukan pada hewan buas dan yang selainnya, kecuali babi, ini juga yang menjadi pendapatnya Abu Hanifah, hanya saja terdapat perbedaan pendapat dalam madzhab Imam Malik tentang status hewan buas, apakah diharamkan ataukah dimakruhkan -hal ini akan dibahas pada kitab makanan dan minuman-.

2. Imam Syafi'i berpendapat penyembelihan dapat dilakukan pada semua jenis hewan-hewan yang diharamkan untuk dimakan dan dibolehkan untuk menjual semua bagiannya dan memanfaatkannya, selain dagingnya.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah semua bagian-bagian tubuh seekor hewan statusnya mengikuti hukum dagingnya dalam hal haram dan halalnya. Ulama yang berpendapat bahwa itu semua mengikuti hukum dagingnya, mereka berkata, "Jika penyembelihan tidak berlaku pada daging, maka itu juga tidak berlaku pada selainnya." Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa itu semua tidak mengikuti hukum dagingnya, mereka berkata, "Jika penyembelihan itu tidak berlaku pada dagingnya, namun ia berlaku pada bagian-bagian hewan lainnya, karena pada asalnya penyembelihan dilakukan pada semua bagian-bagian hewan, apabila keharaman dagingnya terangkat oleh dalil karena melakukan penyembelihan itu pada dagingnya, maka hukumnya pun tetap berlaku pada semua bagian-bagian hewan kecuali ia diangkat oleh dalil lainnya."

Masalah ketiga: Pengaruh penyembelihan terhadap hewan yang sakit

Para ulama berbeda pendapat tentang pengaruh penyembelihan terhadap hewan yang sedang sekarat atau dalam keadaan sakit parah, setelah mereka bersepakat bahwa penyembelihan dapat dilakukan bagi hewan yang sekarat:

1. Jumhur ulama telah sepakat bahwa penyembelihan boleh dilakukan pada hewan yang sakit, inilah pendapat yang masyhur dari Imam Malik.

2. Diriwayatkan pula dari Malik, bahwa penyembelihan tidak boleh dilakukan pada hewan yang sakit.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara qiyas dengan riwayat hadits. Riwayat hadits yang dimaksud adalah:

أَنَّ أَمَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ، فَأُصِيبَتْ شَاةٌ مِنْهَا، فَأَدْرَكَتْهَا فَذَكَّتْهَا بِحَجَرٍ، فَسُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: كُلُوْهَا.

"Bahwa hamba sahaya perempuan milik Ka'ab bin Malik pernah menggembalakan sekawanan kambing dipadang rumput, lalu ada seekor kambing yang sakit, maka ia mengambilnya dan menyembelihnya dengan batu, kemudian hal itu ditanyakan kepada Rasulullah SAW, beliau bersabda, *'Makanlah itu'.*"[936](HR. Al Bukhari dan Muslim)

Adapun qiyas yang dimaksud adalah telah dimaklumi bersama bahwa penyembelihan itu dilakukan pada hewan yang masih hidup, sedangkan disini dalam hukum hewan yang telah mati, dan setiap hewan yang dibolehkan untuk disembelih, maka ulama sepakat hanya boleh dilakukan jika ada tanda-tanda kehidupannya.

Ulama berbeda pendapat tentang tanda-tandanya yang dijadikan sebagai patokan:

1. Sebagian ulama berpendapat adanya gerakan.

2. Ulama yang lainya tidak menganggap gerakan itu sebagai tanda adanya kehidupan.

Yang pertama adalah pendapatnya Abu Hurairah RA dan yang kedua adalah pendapatnya Zaid bin Tsabit RA.

---

[936] *Shahih.* HR. Al Bukhari (2304, 5505), Ibnu Majah (3182), Ahmad (2/76, 80), (3/454). (6/386), Ad-Darimi (2/112) dan Al Baihaqi (9/281, 282)

3. Sebagian lainnya berpendapat adanya tiga gerakan; gerakan mata, ekor dan kaki, ini pendapatnya Sa'id bin Al Musayyab dan Zaid bin Aslam, inilah yang dipilih oleh Muhammad bin Al Mawaz.

4. Sebagian lainnya mensyaratkan adanya nafas disamping gerakan-gerakan itu semuanya, ini adalah pendapat Ibnu Hubaib.

Masalah keempat: Apakah sembelihan anak mengikuti sembelihan induknya?

Para ulama berbeda pendapat tentang apakah sembelihan yang dilakukan terhadap seekor induk betina (sekaligus) berlaku pada janinnya, padahal ia telah mati (ketika keluar dari perut induknya setelah penyembelihannya):

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa sembelihan pada induknya sekaligus berlaku pada anaknya, inilah madzhab Imam Malik dan Syafi'i.

2. Abu Hanifah berpendapat jika ia keluar dalam keadaan hidup harus disembelih terlebih dahulu dan boleh dimakan, namun jika keluar dalam keadaan mati berarti hukumya adalah bangkai.

Ulama yang berpendapat bahwa sembelihan pada induk betinanya juga sembelihan pada janinnya; sebagian mereka mensyaratkan telah sempurna penciptaannya dan telah tumbuh bulu-bulunya, dan ini adalah pendapatnya Imam Malik. Sedangkan sebagian lainnya tidak mensyaratkan itu, dan ini pendapatnya Imam Syafi'i.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan mereka di dalam penilaian *shahih*-nya hadits yang diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri RA disamping perselisihannya dengan ushul. Dan Hadits Abu Sa'id Al Khudri RA adalah,

سَأَلْنَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبَقَرَةِ أَوِ النَّاقَةِ أَوِ الشَّاةِ يَنْحَرُهَا أَحَدُنَا فَنَجِدُ فِي بَطْنِهَا جَنِينًا، أَنَأْكُلُهُ أَوْ نَلْقِيْهِ؟ فَقَالَ: كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ.

"Kami bertanya kepada Rasulullah SAW tentang seekor sapi, atau unta, atau kambing yang disembelih oleh salah seorang diantara kami, lalu didapati janin dalam perutnya, apakah kami boleh memakannya

atukah kami harus membuangnya? beliau bersabda, *'Makanlah jika kamu mau, karena sesungguhnya sembelihan induknya juga berlaku pada janinnya'*."[937]

At-Tirmidzi dan Abu Daud juga meriwayatkan hadits yang senada dengan ini dari Jabir bin Abdullah RA.[938]

Adapun hukum asal bertolak belakang dengan hadits tersebut, karena janin yang hidup kemudian mati dengan sebab kematian induknya, berarti matinya dalam keadaan tercekik, yang tercantum dalam ayat Al Qur`an akan keharamannya. Abu Muhammad Ibnu Hazm juga mengharamkannya, beliau tidak menerima sanad hadits ini.

Adapun perbedaan pendapat para ulama tentang kehalalannya dengan syarat telah tumbuh bulu-bulunya atau tidak disyaratkannya, maka sebab perbedaannya adalah pertentangan antara prinsip yang umum dengan qiyas, karena keumuman sabda Rasulullah SAW,

ذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ.

"Sembelihan janin mengikuti sembelihan induknya."

Mengandung makna tidak ada perbedaan untuk keduanya, dan statusnya yang perlu disembelih mengandung makna adanya syarat kehidupan sebagai qiyas terhadap semua jenis hewan yang harus disembelih, kehidupan tidak terdapat padanya kecuali jika telah tumbuh bulu-bulunya dan telah sempurna penciptaannya.

Qiyas ini dikuatkan oleh syarat tersebut, yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA,[939] dan dari beberapa shahabat Nabi SAW. Ma'mar meriwayatkan sebuah hadits dari Zuhri dari Abdullah bin Ka'ab bin Malik, ia berkata,

---

[937] *Shahih.* HR. Abu Daud (2727), At-Tirmidzi (1476), Ibnu Majah (3199), Ahmad (3/39), Ibnu Al Jarud (900), Ad-Daruquthni (4/272, 273, 274), Al Baihaqi (9/335) dinilai *shahih* oleh At-Tirmidzi dan dinilai *hasan* oleh Al Mundziri. Serta dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (2539).

[938] *Shahih.* HR. Abu Daud (2828), Ad-Darimi (2/84), Ad-Daruquthni (4/273), Dinilai *shahih* oleh Al Hakim (4/114) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi. dan diriwayatkan pula oleh Al Baihaqi (9/234). Ia dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (2539).

[939] *Shahih mauquf.* HR. Ad-Daruquthni (4/271), Ath-Thabrani dalam *Ash-Shaghir* (20, 1072), Al Hakim (4/114), Al Baihaqi (9/335) ia berkata, *"Shahih mauquf."*

كَانَ أَصْحَابُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُوْنَ: إِذَا أَشْعَرَ الْجَنِيْنَ فَذَكَاتُهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ.

"Para sahabat Nabi SAW berkata, 'Apabila janin (hewan)telah tumbuh bulu-bulunya, maka sembelihannya mengikuti sembelihan induknya'."[940]

Ibnu Al Mubarak meriwayatkan sebuah hadits dari Ibnu Abi Laila, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

ذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ أَشْعَرَ أَوْ لَمْ يُشْعِرْ.

"*Sembelihan janin (hewan) mengikuti sembelihan indukya, baik telah tumbuh bulu-bulunya maupun belum.*"

Hanya saja Ibnu Abi Laila menurut mereka hafalannya jelek. Sedangkan qiyas dalam hal ini mengandung makna bahwa sembelihannya mengikuti sembelihan induknya dari segi bahwa ia bagian dari induknya. Jika demikian halnya, maka syarat adanya kehidupan tidak perlu diperhatikan, sehingga mengkhususkan prinsip yang umum dalam hal ini dengan qiyas adalah pendapat yang lemah, yang telah disebutkan dari pengikut-pengikut madzhab Imam Malik.

Masalah Kelima: Apakah belalang perlu disembelih?

Para ulama berbeda pendapat tentang belalang:

1. Imam Malik berpendapat tidak boleh dimakan sebelum disembelih, adapun cara penyembelihannya adalah dengan memotong kepalanya atau dengan cara lainnya yang dapat mematikannya.

2. Mayoritas fuqaha berkata, "Dibolehkan memakan bangkai belalang," ini juga pendapatnya Mutharrif. Menurut Imam Malik hewan yang tidak memiliki darah maka cara penyembelihannya sama dengan belalang.

---

[940] HR. Abdurrazak dalam *Al Mushannaf* (8641) dan Al Baihaqi (9/335).

Sebab perbedaan pendapat: Apakah ia tergolong ke dalam kategori bangkai atau tidak? dalam firman Allah SWT, "*Diharamkan atas kalian bangkai....*" (Qs. Al Maaidah [5]: 3)

Sebab lainnya, apakah ia termasuk salah satu spesies ikan ataukah termasuk hewan darat?

Masalah keenam: Apakah hewan ampibi perlu disembelih?

Para ulama berbeda pendapat tentang hewan ampibi, apakah ia perlu disembelih atau tidak:

1. Sebagian ulama memasukkan dalam kategori hewan darat.

2. Sebagian yang lainnya memasukkan dalam kategori hewan air.

3. Sedangkan sebagian yang lainnya berpendapat melihat pada tempat hidup dan berkembangnya yang lebih dominan (di air atau di darat)

Bab II

Tentang Sembelihan

Dalam bab ini terdapat dua masalah yang penting:

Masalah pertama: Jenis-jenis penyembelihan untuk masing-masing hewan ternak

Para ulama telah sepakat bahwa penyembelihan pada hewan ternak dilakukan dengan cara *nahar* (menyembelih pada bagian pangkal leher) dan *dzabh* (menyembelih pada bagian tenggorok). Adapun untuk kambing dan burung sunahnya adalah dengan *dzabh*, sedangkan untuk unta, sunahnya adalah dengan *nahar*.

Mereka berbeda pendapat tentang apakah kambing dan burung boleh disembelih di pangkal leher, dan unta disembelih pada bagian tenggorok:

1. Imam Malik berpendapat bahwa kambing dan burung tidak boleh disembelih di pangkal leher dan unta tidak boleh disembelih di bagian tenggorok, yang demikian itu dilakukan tidak dalam keadaan darurat.

2. Sebagian ulama berpendapat semuanya boleh dilakukan tanpa ada unsur yang memakruhkannya, inilah pendapatnya Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Ats Tsauri dan jama'ah para ulama.

3. Asyhab berpendapat jika hewan yang seharusnya disembelih pada pangkal leher lalu disembelih pada bagian tenggorok, dan yang seharusnya disembelih pada bagian tenggorok lalu disembelih di bagian pangkal leher, maka hal itu dibolehkan, akan tetapi hukumnya makruh.

4. Ibnu Bakir membedakan antara kambing dan unta, ia berkata, "Unta yang disembelih pada bagian tenggorok boleh dimakan, sedangkan kambing yang disembelih pada pangkal leher tidak boleh dimakan."

Para ulama tidak berbeda pendapat tentang kebolehan itu semua dalam keadaan darurat.

Sebab perbedaan pendapat: Adanya pertentangan antara perbuatan dan prinsip yang umum.

Prinsip yang umum tersebut adalah sabda Rasulullah SAW,

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلُوْا.

"*Apa saja yang dapat mengalirkan darah dan telah disebut nama Allah atasnya, maka makanlah.*"[941]

Sedangkan perbuatan yang dimaksud adalah telah *tsabit* bahwa Rasulullah SAW menyembelih pada bagian pangkal leher unta dan sapi, dan menyembelih bagian tenggorok kambing.

para ulama telah sepakat atas kebolehan meyembelih pada bagian tenggorok sapi berdasarkan firman Allah SWT: "*Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kamu untuk memotong seekor sapi betina.*" (Qs. Al Baqarah (2);67) dan kebolehan untuk menyembelih pada bagian tenggorok kambing, berdasarkan firman Allah SWT tentang kibas Nabi Ibrahim AS: "*Dan Kami gantikan ia dengan sembelihan yang sangat besar.*" (Qs. Ash-Shaffaat [37]: 107)

---

[941] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (2507, 5503, 5509, 5544), Muslim (1968), Abu Daud (2821), At-Tirmidzi (1491, 1492), An-Nasa'i (7/226), Ibnu Majah (3137, 3178, 3183), Ahmad (3/463, 464), (4/140, 142) dari hadits Rafi' bin Khadij RA.

Masalah kedua: Spesifikasi penyembelihan

Tentang spesifikasi penyembelihan, para ulama telah sepakat bahwa penyembelihan yang dapat menjadikan halal hewan sembelihan adalah yang dapat memutuskan dua urat leher, tenggorokan dan kerongkongan. Mereka berbeda pendapat dalam beberapa hal:

Pertama dan kedua, tentang jumlah bagian yang terpotong dan kadarnya:

1. Pendapat yang masyhur dari madzhab Imam Malik dalam hal ini adalah wajibnya terputus dua urat leher dan tenggorokannya, kurang dari itu tidak sah.

2. Pendapat lainnya mengatakan harus kempat-empatnya.

3. Yang lain berpendapat cukup dua urat leher saja.

Tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab Imam Malik tentang disyaratkan terputusnya dua urat leher, yaitu harus terpenuhi keduanya. Adapun tentang syarat terputusnya tenggorokan terdapat perbedaan pendapat:

1. Menurut pendapat yang mewajibkannya, ada yang mengatakan seluruhnya, dan yang lain mengatakan sebagian besarnya saja.

2. Sedangkan Abu Hanifah berpendapat yang wajib dalam penyembelihan adalah terputusnya tiga dari empat bagian tersebut tanpa ditentukan: Dua urat leher dan tenggorokan, atau tenggorokan, kerongkongan dan salah satu urat leher, atau kerongkongan dan dua urat leher.

3. Imam Syafi'i berpendapat yang wajib adalah putusnya kerongkongan dan tenggorokan saja.

4. Muhammad bin Al Hasan berpendapat yang wajib adalah putusnya bagian terbesar dari setiap empat bagian tersebut.

Sebab perbedaan pendapat: Tidak disebutkannya syarat yang ditetapkan berdasarkan nash, hanya ada dua hadits yang membicarakan hal ini; *pertama*, mengandung khabar adanya mengalirkan darah saja, *kedua* mengandung khabar tentang memutuskan dua urat leher bersamaan dengan mengalirkan darah.

Dalam hadits Rafi' bin Khadij RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ.

"*Apa saja yang dapat mengalirkan darah dan disebut nama Allah atasnya, maka makanlah.*"[942] Hadits ini disepakati keshahihannya.

Diriwayatkan dari Abu Umamah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda;

مَا فَرَى الْأَوْدَاجَ فَكُلُوْا، مَا لَمْ يَكُنْ رَضَّ نَابٍ، أَوْ نَحْرَ ظُفُرٍ.

"*(Hewan) apa saja yang disembelih dengan terputusnya dua urat leher, maka makanlah, selama bukan karena gigitan taring atau sembelihan dengan kuku.*"[943]

Zhahir hadits pertama mengandung makna cukup dengan memutus sebagian urat leher saja, karena darah mengalir dengannya, sedangkan dalam hadits kedua mengandung makna memutuskan semua urat leher, maka kedua hadits tersebut —*wallahu a'lam*— sepakat adanya keharusan memutus kedua urat leher, baik salah satunya atau sebagian dari keduanya atau sebagian dari salah satu keduanya. Demikianlah salah satu segi mengkompromikan kedua hadits tersebut diatas, dapat dipahami adanya *laam ta'riif* dalam sabda Nabi SAW; *Al Audaaj* adalah sebagiannya, bukan seluruhnya, karena *laam ta'riif* dalam bahasa arab terkadang menunjukkan pengertian sebagiannya.

Adapun ulama yang hanya mensyaratkan terputusnya kerongkongan dan tenggorokan saja, tidak memiliki hujjah yang berasal dari dalil naqli. Padahal banyak diantara para ulama yang mensyaratkan demikian, karena itu sebagian ulama berpendapat bahwa yang wajib adalah memutuskan apa yang disepakati kebolehannya, dan penyembelihan merupakan syarat halalnya hewan. Tidak ada nash yang tegas dalam hal ini, maka yang wajib adalah mengikuti ijma' tentang kebolehanya, kecuali jika ada dalil yang mengecualikannya, ini pendapat

[942] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

[943] *Shahih.* HR. Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (8/211), (7851), Al Haitsami berkata dalam *Al Majma'* (4/37) didalamnya terdapat Ali bin Yazid, ia *dha'if*, namun terkadang dikuatkan. Hadits tersebut dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Al Jami' i*(4496).

yang lemah, karena apa yang telah disepakati oleh para ulama akan keabsahannya tidaklah mengharuskannya sebagai syarat sahnya.

Ketiga, bagian yang di sembelih.

Apabila jakun lehernya tidak terpotong dibagian tengahnya, dan melebihi kearah badannya, dalam madzhab Imam Malik terdapat perbedaan pendapat dalam hal ini:

1. Imam Malik dan Ibnu Al Qasim berpendapat tidak boleh dimakan.

2. Asyhab, Ibnu Abdul Hakam dan Ibnu Wahb berpendapat boleh dimakan.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah memutuskan tenggorok sebagai syarat dari sahnya penyembelihan?. Ulama yang berpendapat ia adalah syarat, mereka mengatakan tenggorok lehernya harus terpotong, karena jika pemotongan diatas jakun lehernya, maka tenggorok akan selamat dari pemotongan. Sedangkan ulama yang berpendapat itu bukan menjadi syarat sahnya, mereka mengatakan pemotongan diatas jakun leher itu dibolehkan.

Keempat, arah pemotongan.

Memotong anggota yang disembelih dari arah leher:

1. Menurut satu pendapat cara seperti ini tidak boleh, ini adalah pendapatnya Sa'id bin Musayyab, Ibnu Syihab dan lainnya.

2. Sedangkan Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Ishak dan Abu Tsaur membolehkannya, berdasarkan riwayat dari Ibnu Umar, Ali, dan Imran bin Hushain RA

Sebab perbedaan pendapat: Apakah penyembelihan dilakukan pada bagian yang mematikan atau tidak? karena memutus bagian-bagian penyembelihan dari arah depan tidak sampai padanya kecuali setelah memotong bagian persendian leher, dan itu salah satu bagian yang mematikan, maka boleh jadi penyembelihan terjadi pada hewan yang sudah terkena bagian yang mematikannya. Sebab perbedaan pendapat dalam masalah ini sudah dijelaskan terdahulu.

Kelima, akhir pemotongan.

Yaitu, orang yang menyembelih hewan secara berlebihan dalam penyembelihannya hingga memotong tengkuk lehernya:

1. Imam Malik memakruhkannya, jika ia kelebihan dalam penyembelihannya dan ia tidak berniat untuk memotong persendian lehernya sejak semula, karena jika ia meniatkannya berarti ia menyembelih tidak menurut cara yang semestinya.

2. Mutharrif dan Ibnu Majsyun berpendapat apabila ia memotongnya dengan sengaja, bukan karena ketidaktahuannya, maka ia tidak boleh dimakan, apabila karena terlupa atau ketidaktahuannya maka ia boleh dimakan.

Keenam, cara pemotongan.

Apakah disyaratkan dalam penyembelihan hanya dengan sekali pemotongan saja? tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab Imam Malik bahwa hal itu merupakan syarat sahnya penyembelihan, karena jika ia mengangkat tangannya (pisaunya) sebelum proses penyembelihannya selesai kemudian ia mengulanginya lagi, maka boleh jadi ia tidak menetapi tempat penyembelihannya yang semula, hal itu tidak diperbolehkan. Mereka berbeda pendapat jika ia mengembalikan tangannya dengan segera dan dalam waktu dekat:

1. Ibnu Habib berpendapat jika ia mengembalikan tangannya dengan segera, maka hewan itu boleh dimakan.

2. Sahnun berpendapat tidak boleh dimakan.

3. Pendapat lain mengatakan jika ia mengangkat tangannya untuk pengetesan, apakah ia mati atau tidak? lalu ia mengembalikan tangannya dengan segera setelah jelas bahwa ia belum sempurna menyembelihnya, maka hewan itu boleh dimakan, ini salah satu penafsiran Sahnun, boleh jadi pula pendapatnya itu adalah makruh.

Abul Hasan Al Lakhami berkata, "Sekiranya dikatakan yang sebaliknya dari pendapat tersebut maka hal itu lebih baik (maksudnya, ia mengira bahwa penyembelihannya telah sempurna, kemudian nampak baginya ternyata belum sempurna, lalu ia mengembalikan tangannya [pisau] dengan segera, maka hewan itu boleh dimakan), karena yang pertama itu terjadi dengan keraguan sedangkan pada berikutnya terjadi karena keyakinannya. Ini semua dibangun diatas syarat penyembelihan yang sah yaitu, putusnya semua bagian penyembelihan. Apabila ia mengangkat tangannya sebelum proses itu sempurna dilakukan, berarti ia dianggap tewas tanpa penyembelihan, pengembalian tangannya tidak

memberikan pengaruh apa-apa, karena statusnya seperti penyembelihan yang terjadi pada hewan yang sedang sekarat."

Bab III

Alat Penyembelihan

Para ulama sepakat bahwa sesuatu yang dapat mengalirkan darah dan memotong urat leher berupa besi, batu, atau bambu maka boleh digunakan untuk menyembelih.

Mereka berbeda pendapat tentang hal; gigi, kuku dan tulang. Dan diantara mereka ada yang membolehkan menyembelih menggunakan tulang dan melarang menggunkan gigi dan kuku. Mereka yang melarang menggunakan gigi dan kuku, ada yang membedakannya antara sudah dalam keadaan terlepas atau belum dari tubuh, apabila sudah dalam keadaan terlepas dari tubuh, mereka membolehkan penyembelihan darinya, namun apabila masih bersambung dengan tubuhnya, mereka melarangnya. Diantara mereka ada yang berkata: pemnyembelihan dengan gigi dan tulang hukumnya makruh, bukan terlarang.

Tidak ada perbedaan dalam madzhab Imam Malik bahwa penyembelihan dengan tulang dibolehkan apabila ia dapat mengalirkan darah, tetapi mereka berbeda pendapat tentang penyembelihan dengan gigi dan kuku, terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Melarangnya secara mutlak.
2. Membedakan antara keadaan masih bersambung atau sudah terlepas dari tubuhnya.
3. Memakruhkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaaan persepsi mereka di dalam memahami larangan yang terdapat dalam sabda Nabi SAW, yang diriwayatkan Rafi' bin Khadij, dia berkata,

يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّا لاَقُو الْعَدُوَّ غَدًا، وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى، أَفَنَذْبَحُ بِالْقَصَبِ؟فَقَالَ عَلَيْهِ الصلاَة وَالسَّلاَمُ: مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ،

لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ، وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ: أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ.

"Wahai Rasulullah SAW, sesungguhnya kami akan bertempur dengan musuh esok hari, dan kami tidak memiliki pisau, bolehkah kami menyembelih dengan menggunakan bambu? beliau bersabda: "*Apa yang dapat mengalirkan darah dan disebut nama Allah atasnya, maka makanlah. Tetapi bukan dengan gigi dan kuku. Akan aku beritahukan tentangnya; adapun gigi maka ia adalah tulang, adapun kuku ia adalah senjata kaum Habasyah.*"[944]

Maka ulama yang memahami bahwa alat-alat tersebut menurut kebiasaanya tidak dapat mengalirkan darah, dan mereka yang memahami bahwa itu semua sebagai sebuah syari'at tanpa ada penyebab khususnya, meyakini bahwa larangan tentangnya menunjukkan rusaknya hal yang dilarang tersebut. Diantara mereka juga ada yang menyakini bahwa hal ini tidak menunjukkan rusaknya hal yang dilarang tersebut, dan ada pula yang meyakini bahwa larangan tersebut menunjukkan makruh saja dan bukan keharamannya.

Ulama yang memahami bahwa larangan tersebut sebagai sebuah syariat tanpa ada penyebab khususnya dan ia menunjukkan rusaknya hal yang dilarang tersebut. Mereka Berkata, "Apabila penyembelihan dilakukan dengan menggunakan keduanya (gigi dan tulang), maka ia tidak dianggap sah meskipun dapat mengalirkan darah." Sedangkan ulama yang melihatnya tidak menunjukkan rusaknya hal yang dilarang itu, mereka berkata, "Apabila ia melakukannya dan dapat mengalirkan darah, maka ia berdosa dan sembelihannya halal untuk dimakan."

Adapun ulama yang melihat bahwa larangan tersebut memiliki hukum makruh, maka mereka memakruhkan hal itu, tetapi tidak mengharamkannya. Ulama yang membedakan antara tulang dan gigi tidak perlu diperhatikan pendapatnya, karena Rasulullah SAW telah menjelaskan sebab larangannya, bahwa ia adalah tulang.

[944] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab Imam Malik, bahwa alat sembelihan selain besi hukumnya makruh, berdasarkan sabda beliau SAW,

إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ.

"*Sesungguhnya Allah telah mewajibkan berbuat baik pada segala sesuatu, jika kamu membunuh, maka perbaguslah membunuhnya dan jika kamu menyembelih, maka perbaguslah sembelihanmu, dan hendaknya salah seorang diantara kamu menajamkan pisaunya dan menenangkan sembelihannya.*" (HR. Muslim)[945]

Bab IV

Syarat-Syarat Penyembelihan

Dalam bab ini terdapat tiga masalah:

Masalahan pertama: Mengucapkan nama Allah (basmallah).

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum mengucapkan nama Allah ketika menyembelih, terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Ada yang berpendapat fardhu (wajib) secara mutlak.

2. Pendapat lainnya mengatakan fardhu ketika ingat dan gugur kewajibannya ketika lupa.

3. Pendapat terakhir mengatakan sunah yang ditekankan (*mu`akad*).

Pendapat pertama dikatakan oleh ahlu Zhahir, Ibnu Umar, Asy-Sya'bi dan Ibnu Sirin. Pendapat kedua dikatakan oleh Imam Malik, Abu Hanifah dan Ats-Tsauri. Dan pendapat ketiga dikatakan oleh Imam Syafi'i dan para pengikutnya, hal tersebut diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA dan Abu Hurairah RA.

[945] *Shahih.* HR. Muslim (1955), Abu Daud (2815), At-Tirmidzi (1409), An-Nasa'i (7/227), Ahmad (4/123), Ath-Thayalisi (1119), Ibnu Al Ja'd dalam *Al Musnad* (1301) dan Ibnu Al Jarud (839, 899).

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara zhahir ayat Al Qur`an dengan riwayat hadits.

Ayat Al Qur`an yang dimaksud adalah firman Allah SWT, "*Dan janganlah kamu memakan apa-apa yang tidak disebut nama Allah atasnya, dan sesungguhnya ia adalah keji.*" (Qs. Al An'am(6):121).

Adapun riwayat hadits yang menyelisihi zhahir ayat tersebut adalah hadits yang diriwayatkan Imam Malik dari Hisyam dari bapaknya, ia berkata,

سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّ نَاسًا مِنَ الْبَادِيَةِ يَأْتُونَنَا بِلُحْمَانٍ لاَ نَدْرِي أَسَمُّوا اللهَ عَلَيْهَا أَمْ لاَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَمُّوا اللهَ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُوْهَا

"Rasulullah SAW ditanya tentang sesuatu: 'Wahai Rasulullah SAW, sesungguhnya sekelompok orang badui memberikan kami daging, sementara kami tidak mengetahui apakah mereka menyebut nama Allah atasnya atau tidak?' lalu beliau SAW bersabda, '*Sebutlah nama Allah oleh kalian atasnya, kemudian makanlah*'."[946]

Imam Malik berpendapat bahwa ayat tersebut di atas menghapus hadits ini, menurutnya hadits tersebut ada pada permulaan Islam. Sementara Imam Syafi'i tidak berpendapat demikian, karena zhahir hadits ini ketika beliau SAW berada di Madinah, sedangkan ayat Al Qur`an tersebut turun di Makkah, oleh karenanya Imam Syafi'i mengkompromikan keduanya dengan cara memahami perintah untuk menyebutkan nama Allah adalah sunah. Adapun ulama yang mensyaratkan dalam keadaan ingat wajib menyebut nama Allah, berpegang kepada sabda Rasulullah SAW,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

---

[946] *Shahih.* HR. Al Bukhari (5507), Abu Daud (2829), An-Nasa`i (7/237), dan dalam *Al Kubra* (4525, 7661), Ibnu Majah (3174), Malik dalam *Al Muwaththa*` (1038), Ad-Darimi (2/114), Ad-Daruquthni (4/296) dari hadits Hisyam dari bapaknya dari Aisyah RA.

"Diangkat (dosa) dari umatku, (yang sebabkan oleh) kesalahan, lupa dan terpaksa."[947]

Masalah Kedua: Syarat menghadap ke arah kiblat

Tentang syarat menghadap ke arah kiblat, para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama menganjurkannya.
2. Sebagian yang lain membolehkannya.
3. Sebagian lainnya mewajibkannya.
4. Sebagian lain memakruhkan jika tidak menghadap kearah kiblat.

Pendapat yang mengatakan makruh dan haram, keduanya terdapat dalam madzhab Imam Malik hal ini termasuk masalah yang tidak dijelaskan hukumnya dalam syariat (*maskut 'anhu*), hukum dasarnya mubah kecuali jika ada dalil yang mensyaratkan hal itu, padahal tidak ada dalam syariat sesuatu yang dapat dijadikan sebagai landasan untuk mengqiyaskan masalah ini, kecuali apabila menggunakan qiyas *mursal*, yaitu qiyas yang tidak bersandarkan kepada satu landasan khusus bagi ulama yang membolehkannya, atau mereka menggunakan qiyas *syabah* jauh dari kebenaran. Karena kiblat adalah arah yang diagungkan, dan hal ini merupakan suatu ibadah, maka konsekuensinya arah ini dijadikan sebagai syarat, akan tetapi pendapat ini *dha'if*, karena tidak semua ibadah disyaratkan untuk menghadap kiblat kecuali shalat, dan mengqiyaskan antara penyembelihan hewan dengan shalat adalah qiyas yang jauh dari kebenaran, begitupula mengqiyaskannya dengan mayit yang menghadap kiblat.

Masalah ketiga: Niat

Tentang pensyaratan niat dalam penyembelihan, ada pendapat dalam madzhab Imam Malik yang mengatakan hukumnya wajib, saya tidak dapat menyebutkan madzhab lain, yang menyelisihi pendapat tersebut, sehingga kesimpulannya dalam masalah ini terdapat dua pendapat:

[947] *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu

1. Pendapat yang mewajibkannya.

2. Pendapat yang tidak mewajibkannya.

Ulama yang mewajibkannya berkata, "Ini adalah perkara ibadah, karena adanya pensyaratan tertentu dalam sifat dan jumlahnya, maka konsekuensinya niat harus menjadi syaratnya." Sedangkan ulama yang tidak mewajibkannya, mereka berkata, "Karena penyembelihan merupakan perbuatan yang dapat dipahami oleh akal, yaitu menghilangkan nafas yang menjadi maksud atau tujuan penyembelihan itu, maka konsekuensinya tidak perlu disyaratkan niat padanya, seperti mencuci atau mandi untuk menghilangkan najis.

Bab V

Orang yang Boleh Melakukan Penyembelihan

Dalam syariat, masalah ini terbagi menjadi tiga kelompok:

1. Kelompok yang disepakati oleh para ulama kebolehannya melakukan penyembelihan.

2. Kelompok yang disepakati oleh para ulama tidak bolehnya mereka melakukan penyembelihan.

3. Kelompok yang diperselisihkan kebolehannya untuk melakukan penyembelihan.

Adapun kelompok yang disepakati oleh para ulama kebolehannya untuk melakukan penyembelihan adalah mereka yang memenuhi lima syarat berikut:

1. Islam
2. Laki-laki
3. Baligh
4. Berakal
5. Tidak meninggalkan shalat

Sementara kelompok yang disepakati oleh para ulama tidak bolehnya untuk melakukan penyembelihan adalah orang-orang musyrik para penyembah berhala, berdasarkan firman Allah SWT, "*Dan hewan yang disembelih untuk berhala.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3), dan firman-

Nya, "*Dan hewan yang disembelih unutk selain Allah.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 173)

Adapun kelompok yang diperselisihkan kebolehannya untuk melakukan penyembelihan sangat banyak sekali, akan tetapi yang masyhur adalah sepuluh kelompok:

1. Ahlul kitab
2. Majusi
3. Kaum saba'
4. Wanita
5. Anak-anak
6. Orang gila
7. Orang yang mabuk
8. Yang melalaikan shalat
9. Pencuri
10. Perampok

Tentang ahlul kitab, para ulama sepakat atas bolehnya memakan sembelihan mereka berdasarkan firman Allah SWT, "*Dan makanan orang–orang yg diberikan Al Kitab kepada mereka di halalkan bagimu, dan makanan kamu halal bagi mereka.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 5)

Namun mereka berbeda pendapat dalam perincian masalah ini: Para ulama telah sepakat, apabila mereka bukan kaum Nasrani bani Taghlib dan bukan pula orang-orang murtad, maka mereka boleh menyembelih untuk diri mereka sendiri. Telah di maklumi bahwa mereka menyebut nama Allah atas sembelihan mereka, dengan syarat sembelihannya bukan dari hewan yang diharamkan dalam Taurat dan bukan pula yang mereka haramkan sendiri atas diri mereka, maka (sembelihan mereka) boleh dimakan kecuali lemaknya.

Para ulama berbeda pendapat tentang kebalikan dari syarat–syarat ini (maksudnya, ketika mereka menyembelih untuk seorang muslim melalui perwakilan, atau mereka adalah kaum Nasrani bani Taghlib, atau mereka orang-orang murtad, atau jika mereka tidak diketahui didalam menyebut nama Allah, atau tujuan penyembelihannya tidak diketahui, atau diketahui bahwa mereka menyebut selain nama Allah untuk

sembelihan tempat ibadah mereka dan untuk hari raya mereka, atau hewan sembelihannya dari hewan yang diharamkan atas mereka dalam Taurat, seperti firman Allah SWT, "*...dan setiap hewan yanag berkuku.*" (Qs Al An'aam [6]: 146), atau sembelihannya termasuk hewan yang mereka haramkan untuk diri mereka sendiri, seperti sembelihan kaum Yahudi), demikian pula mereka berbeda pendapat tentang hukum lemak.

Masalah pertama: Sembelihan ahlul kitab yang mewakili seorang muslim

Mengenai alul kitab yang menyembelih kurban mewakili seorang muslim, para ulama berbeda pendapat:

1. Malik berpendapat boleh.
2. Pendapat lain mengatakan tidak boleh.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah syarat sembelihan seorang muslim adalah meyakini keislaman sebagai syarat kehalalan hewan sembelihan?. Ulama yang berpendapat bahwa niat (keyakinan) adalah syarat sahnya sembelihan, mereka berkata, "Sembelihan ahlul kitab tidak halal untuk muslim, karena niat ini tidak sah keberadaannya." Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa hal itu bukanlah syaratnya dan yang lebih dominan dalam hal ini adalah keumuman firman Allah SWT, "*Dan makanan orang-orang yang telah diberi Al kitab kepada mereka halal bagi kamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 57), mereka Berkata, "hal itu dibolehkan." Begitu pula ulama yang meyakininya, inilah inti pendapatnya Ibnu Wahb.

Masalah kedua: Sembelihan kaum Nasrani bani Taghlib dan sembelihan orang-orang murtad

Dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa sembelihan kaum Nasrani bangsa Arab status hukumnya sama dengan sembelihan ahlul kitab, inilah pendapatnya Ibnu Abbas RA.

2. Sebagian ulama tidak membolehkan sembelihan mereka, ini adalah salah satu pendapatnya Syafi'i, dan pendapat ini diriwayatkan dari Ali RA.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah bangsa Arab yang memeluk agama Nasrani dan Yahudi disebut sebagai ahlul kitab sebagaimana umat tertentu yang diturunkan Al Kitab itu kepada mereka, yaitu Bani Israil dan bangsa Romawi.

Adapun hukum sembelihan orang murtad:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa sembelihannya tidak boleh dimakan.

2. Ishaq berpendapat sembelihannya boleh dimakan.

3. Ats-Tsauri berpendapat hukumnya makhruh.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah orang yang murtad disebut juga ahlul kitab, karena ia tidak memiliki kehormatan sebagai ahlul kitab?

Masalah ketiga: Jika tidak diketahui ahlul kitab menyebut nama Allah atas sembelihannya

Dalam masalah ini, jumhur ulama berpendapat bahwa daging sembelihannya boleh dimakan, pendapat ini diriwayatkan dari Ali RA, dalam kesempatan ini saya tidak akan menyebutkan perbedaan pendapat para ulama. Ada kemungkinan untuk dikatakan bahwa pada dasarnya sembelihan mereka tidak boleh dimakan kecuali telah terpenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam syariat Islam, dan jika dikatakan bahwa menyebut nama Allah sebagai syarat sah penyembelihan, konsekuensinya adalah sembelihan mereka tidak boleh dimakan diantara adanya keraguan didalamnya.

Adapun jika diketahui bahwa mereka menyembelih untuk kepentingan hari raya dan tempat ibadah mereka, maka para ulama berbeda pendapat:

1. Imam Malik memakruhkannya.
2. Asyhab membolehkannya.
3. Syafi'I mengharamkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara dua prinsip yang umum dalam ayat Al Qur`an dalam masalah ini ini, karena firman Allah SWT, "*Dan makanan orang-orang yang telah diberikan Al kitab kepada mereka halal bagi kamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 5) dimungkinkan

sebagai dalil yang mengkhususkan firman Allah SWT, "*Dan hewan yang di sembelih untuk selain Allah.*"(Qs. Al Baqarah [2]: 73), dan boleh jadi pula firman Allah SWT, "*Dan hewan yang disembelih untuk selain Allah,*" sebagai dalil yang mengkhususkan firman Allah SWT dalam surah Al Maa`idah diatas. Sehingga masing-masing dari keduanya layak sebagai dalil yang mengecualikan satu dengan lainnya.

Maka ulama yang menjadikan ayat dalam surah Al Baqarah sebagai dalil yang mengkhususkan ayat dalam surah Al Maa`idah, mereka berkata, "Hewan yang disembelih untuk kepentingan tempat ibadah dan hari raya mereka (ahlul kitab) tidak boleh dimakan." Sedangkan ulama yang berpendapat kebalikan dari itu semua, mereka berkata, "ia boleh dimakan."

Adapun jika hewan sembelihan itu dari hewan yang diharamkan atas mereka, para ulama berbeda pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat boleh dimakan.

2. Sebagian lainnya berpendapat tidak boleh.

3. Sebagian lainnya membedakan antara hewan yang diharamkan atas mereka dalam Taurat, dengan hewan yang diharamkan oleh diri mereka sendiri (maksudnya, hewan yang diharamkan oleh mereka sendiri boleh untuk dimakan, sedangkan hewan yang diharamkan oleh Allah dalam Taurat tidak boleh dimakan).

4. Sebagian ulama yang lain berpendapat makruh namun tidak dilarang memakannya.

Keempat pendapat diatas semuanya terdapat dalam madzhab Imam Malik, yang melarangnya adalah Ibnu Al Qasim, yang membolehkannya adalah Ibnu Wahb dan Ibnu Abdil Hakam. Sedangkan Asyhab membedakannya.

Pangkal perbedaan pendapat mereka dalam hal ini adalah pertentangan antara keumuman ayat Al Qur`an dengan pensyaratan adanya niat penyembelihan (maksudnya, meyakini untuk halalnya hewan dengan penyembelihan).

Maka ulama yang berpendapat bahwa hal itu (niat) sebagai syarat sahnya penyembelihan, mereka berkata, "Hewan-hewan penyembelihan diatas tidak boleh dimakan, karena mereka tidak meyakini kehalalan hewan tersebut dengan penyembelihan." Ulama yang berpendapat hal itu

bukanlah syaratnya, berpegang dengan keumuman ayat Al Qur`an yang menghalalkannya, mereka berkata, "Sembelihan ini diperbolehkan."

Ini semua merupakan sebab perbedaan pendapat diantara ulama tentang memakan lemak sembelihan mereka (ahlul kitab), tidak ada yang menyelisihi dalam perkara ini kecuali Imam Malik dan pengikutnya:

1. Diantara mereka ada yang berkata, "Lemaknya diharamkan." Ini pendapatnya Asyhab.

2. Ada lagi yang berkata, "Lemaknya makruh." Kedua pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik.

3. Diantara mereka juga ada yang berpendapat lemaknya mubah.

Sebab lainnya, selain pertentangan antara prinsip yang umum dengan pensyaratan adanya keyakinan untuk menghalalkan lemak tersebut dengan penyembelihan, apakah penyembelihan dapat dipisah-pisahkan statusnya?: Ulama yang berpendapat bahwa penyembelihan itu dapat dipisah-pisahkan statusnya, mereka berkata, "Lemaknya tidak boleh dimakan." Sedangkan ulama yang berpendapat hal itu tidak dapat dipisah-pisahkan, mereka berkata, "Lemaknya dapat dimakan."

Yang menunjukkan halalnya lemak sembelihan ahlul kitab adalah hadits Abdullah bin Mughaffal, ketika ia mendapatkan sekantong lemak sembelihan ahlul kitab pada perang khaibar. Permasalahan ini sudah dijelaskan dalam kitab Jihad.

Masalah keempat: Sembelihan ahli kitab terhadap hewan yang diharamkan atas mereka dalam Taurat atau yang diharamkan atas diri mereka sendiri

Ulama yang membedakan antara hewan yang diharamkan atas ahlul kitab dalam syariat yang berlaku bagi mereka, dengan hewan yang diharamkan oleh diri mereka sendiri, berkata, "Hewan yang diharamkan bagi mereka dalam syariat yang berlaku pada mereka adalah urusan yang telah hak, maka tidak berlaku penyembelihan padanya, sedangkan hewan yang diharamkan oleh diri mereka sendiri adalah urusan yang batil sehingga boleh dilakukan penyembelihan padanya."

Al Qadhi (Ibnu Rusyd) berkata, "Yang benar adalah hewan yang diharamkan atas mereka dalam Taurat atau yang diharamkan oleh diri

mereka sendiri pada jaman syariat Islam berlaku, adalah perkara yang batil, karena Islam menghapus seluruh syariat yang berlaku, maka konsekuensinya adalah tidak perlu memperhatikan keyakinan mereka untuk urusan tersebut.

Juga tidak disyaratkan adanya keyakinan mereka dalam menghalalkan sembelihannya dengan mengikuti keyakinan yang ada pada kaum muslimin dan tidak pula mengikuti keyakinan yang ada pada syariat mereka, karena jika hal tersebut disyaratkan maka semua sembelihan mereka tidak boleh dimakan secara mutlak, sementara keyakinan yang ada pada syariat mereka telah terhapus. Sedangkan untuk mengikuti syariat Islam yang berlaku bagi kita tidak sah untuk mereka, akan tetapi hal ini merupakan perkara yang dikhususkan oleh Allah bagi mereka, sehingga semua sembelihan mereka *–wallahu a'lam–* diperbolehkan bagi kita secara mutlak, jika tidak demikian maka hukum ayat yang menghalalkannya terangkat secara keseluruhan. Perhatikanlah permasalahan ini dengan seksama sesungguhnya ini sangatlah jelas. *wallahu 'alam.*

Adapun sembelihan kaum majusi, jumhur ulama tidak membolehkan memakannya, karena mereka adalah orang-orang musyrik, sedangkan sebagian ulama yang membolehkannya berpegang dengan keumuman sabda Rasulullah SAW, "*Perlakukanlah mereka seperti Ahlul kitab.*"[948]

Adapun sembelihan kaum saba', maka perbedaan pendapat para ulama tentang mereka dari sudut, apakah mereka tergolong ahlul kitab atau tidak?

Sementara sembelihan wanita dan anak kecil:

1. Jumhur ulama berpendapat sembelihan mereka boleh dimakan, tidak dimakruhkan, inilah madzhab Imam Malik.

2. Abdul Mushab memakruhkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Kekurangan dalam akal yang ada pada mereka, jumhur ulama tidak berbeda pendapat tentang sembelihan wanita, berdasarkan hadits Mu'adz bin Sa'id RA, "Bahwa hamba sahaya perempuan milik Ka'ab bin Malik pernah mengembalakan sekawanan

---

[948] *Dha'if*, HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* dan Syafi'i dalam *Al Musnad* (1182), Al Baihaqi (9/189) dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (1248)

kambing, dipadang rumput, lalu ada seekor kambing yang sakit, kemudian ia mengambilnya dan menyembelihnya dengan sebongkah batu, kemudian hal itu ditanyakan kepada Rasulullah SAW, lalu beliau bersabda, "*Hal itu tidak apa-apa, maka makanlah.*"[949]. Hadits ini shahih.

Adapun sembelihan orang gila dan pemabuk:

1. Malik tidak membolehkan memakannya.

2. Syafi'i membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Pensyaratan niat dalam penyembelihan, ulama yang mensyaratkan niat, mereka berpendapat tidak membolehkannya, karena niat orang gila dan orang yang mabuk tidak sah, apalagi yang tidak waras.

Adapun sembelihan seorang pencuri dan perampok:

1. Jumhur ulama membolehkan untuk memakannya.

2. Sebagian ulama ada yang tidak membolehkannya, dan menganggap sembelihan mereka sebagai bangkai, ini pendapatnya Daud dan Ishak bin Rahawaih.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah larangan mengandung maksud rusaknya objek yang dilarang itu atau tidak? maka ulama yang berpendapat demikian, mereka menyatakana bahwa seorang pencuri dan perampok dilarang menyembelih hewan, memakannya dan menguasainya, apabila ia menyembelihnya maka sembelihannya itu rusak (tidak sah). Sedangkan ulama yang berpendapat tidak demikian, kecuali jika yang terlarang itu sebagai syarat dari syarat-syarat sahnya sebuah perbuatan, mereka berkata, "Sembelihan mereka boleh dimakan, karena sahnya kepemilikan bukan syarat penyembelihan." Dalam kitab *Muwaththa`* Ibnu Wahb disebutkan,

أَنَّهُ سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا فَلَمْ يَرَ بِهَا بَأْسًا.

"Bahwasannya Rasulullah SAW ditanya tentang hal itu dan beliau memandang hal itu tidak mengapa."

---

949 *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Ada riwayat tentang kebolehannya bersamaan dengan kemakruhannya dari Nabi SAW tentang seekor kambing yang disembelih tanpa ijin pemiliknya. Beliau SAW bersabda,

أَطْعِمُوْهَا الْأَسَارَى.

"*Beri makanlah (denganya) kepada para tawanan.*"[950]

Kami cukupkan pembahasan tentang pokok-pokok dalam kitab ini. *Wallahu a'lam.*

* * * * *

كتاب الصيد

KITAB HEWAN BURUAN

Kitab ini mencakup empat bab:

Bab I

Hukum Hewan Buruan dan Jenisnya

Tentang hukum hewan buruan, jumhur ulama berpendapat bahwa hukumnya adalah mubah berdasarkan fiman Allah SWT: "*Dihalalkan bagimu hewan buruan laut dan makanan (yang berasal)dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu dan bagi orang-orang yang dalam perjalanan dan diharamkan atasmu (menangkap)hewan darat selama kamu sedang ihram.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 96) dan firman-Nya, "*Tetapi apabila kamu telah menyelesaikan ihram, maka bolehlah kamu beburu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 2)

Para ulama telah sepakat bahwa perintah berburu dalam ayat ini setelah adanya larangan, menunjukkan kebolehannya, sebagaimana mereka telah sepakat tentang hal itu dalam firman Allah SWT, "*Apabila shalat telah selesai dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu dimuka bumi, dan carilah karunia Allah.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 10) artinya yang dimaksudkan adalah membolehkan, lantaran adanya perintah setelah

---

[950] *Shahih.* HR.Abu Daud (3332), Ad-Daruquthni (4/285), Al Baihaqi (5/335) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

dilarang. Meskipun mereka berbeda pendapat tentang adanya perintah setelah larangan, apakah ia mengandung makna mubah atau tidak, tetap berada pada hukum asalnya yang wajib?

Imam Malik memakruhkan berburu hewan dengan tujuan main-main, sedangkan ulama-ulama *muta`akhir* dari pengikut-pengikut Malik memperinci masalah ini, kesimpulan pendapat mereka sebagai berikut: Bahwa berburu hewan untuk sebagian orang diwajibkan, untuk sebagian lainnya diharamkan, sebagian lagi disunahkan dan yang lainnya dimakruhkan. Pandangan seperti ini dalam syariat dianggap sikap yang plin-plan dalam qiyas, jauh dari pokok-pokok kaidah yang terdapat dalam syari'at, ia tidak layak disebutkan dalam kitab kami disini, karena kami bermaksud menyebutkan pokok-pokok masalah yang terdapat dalam syariat atau yang biasa terdapat dalam pembahasan syariat.

Tentang jenis hewan yang boleh diburu, para ulama telah sepakat bahwa hewan yang boleh diburu dari hewan laut adalah ikan dan berbagai jenisnya, dan dari hewan darat adalah hewan-hewan yang dibolehkan untuk dikonsumsi, selain hewan yang jinak.

Para ulama berbeda pendapat tentang hewan jinak yang liar, sulit ditangkap dan disembelih:

1. Imam Malik berpendapat tidak boleh dikonsumsi kecuali hewan yang seharusnya disembelih pada bagian pangkal leher, atau yang seharusnya disembelih pada bagian tenggorok, atau harus dengan salah satu dari keduanya untuk hewan yang boleh disembelih pada pangkal leher atau di bagian tenggorok.

2. Abu Hanifah dan Imam Syafi'i berpendapat jika tidak sanggup menyembelih unta yang melarikan diri, maka ia boleh dibunuh seperti hewan buruan.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara prinsip syari'at dengan hadits, karena terdapat prinsip syari'at dalam bab ini dimana hewan yang jinak tidak boleh dikonsumsi kecuali dengan disembelih, sedangkan hewan yang liar dapat dikonsumsi dengan cara diburu (disembelih).

Adapun hadits yang bertentangan dengan prinsip ini adalah hadits Rafi' bin Khadij RA, di dalamnya terdapat nash: Ada unta yang mengamuk, sementara para sahabat hanya memiliki kuda yang sedikit,

kemudian mereka mencari-carinya dan menemukannya, lalu ada seseorang diantara mereka yang memanahnya dan tepat mengenainya dengan izin Allah. Kemudian Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ، فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا.

"*Sesungguhnya pada hewan-hewan ini terdapat sifat-sifat liar yang biasanya ada pada hewan buas, maka jika ada hewan yang mengamuk maka lakukanlah seperti ini.*"[951]

Pendapat yang berpegang dengan hadits ini lebih layak keshahihannya, karena hadits ini tidak mungkin dikecualikan dari prinsip diatas, padahal ada dalil bagi orang yang berpendapat bahwa hal tersebut termasuk kedalam prinsip pokok bab ini, dimana penyebab penamaan berburu sebagai cara penyembelihan pada sebagian hewan-hewan yang tidak bisa dikuasai, bukan lantaran ia sebagai hewan buas saja. Jadi, apabila sifat ini terdapat pada hewan peliharaan yang jinak maka dia juga boleh dibunuh (diburu) layaknya hewan buas. Berarti dalam hal ini terjadi keselarasan antara qiyas dengan dalil naqli.

Bab II

Alat Berburu

Pokok bahasan dalam bab ini didasari oleh dua ayat dan dua hadits berikut:

Ayat pertama: Firman Allah SWT, "*Wahai orang-orang yang beriman Allah pasti akan menguji kamu dengan hewan buruan yang dengan mudah kamu peroleh dengan tangan-tangan tombakmu agar Allah mengetahui siapa yang takut kepada-Nya, meskipun dia tidak melihat-Nya. Barang siapa melampaui batas setelah itu, maka dia akan mendapat azab yang pedih.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 94).

Ayat kedua: Firman Allah SWT, "*Katakanlah: yang dihalalkan bagimu (adalah makanan) yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap oleh binatang pemburu yang telah kamu latih untuk berburu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4)

---

[951] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Adapun dua hadits yang dimaksud adalah:

Pertama: Hadits Adi bin Hatim RA, disebutkan didalamnya, bahwa Rasulullah SAW bersabda kepadanya:

إِذَا أَرْسَلْتَ كِلاَبَكَ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ، وَإِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَلاَ تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنْ خَالَطَهَا كِلاَبٌ غَيْرِهَا فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ.

"*Jika kamu melepaskan anjing buruanmu yang telah dilatih dan kamu menyebut nama Allah ketika melepaskannya, maka makanlah (hasil buruannya) yang ditangkapnya untukmu, apabila anjing itu memakannya, maka jangan kamu makan, karena sesungguhnya aku khawatir ia menangkapnya untuk dirinya sendiri, dan jika ia bercampur baur dengan anjing-anjing lainnya, maka jangan kamu memakannya, karena kamu hanya menyebut nama Allah untuk anjingmu saja dan tidak untuk selainnya.*"[952]

Beliau SAW juga ditanya tentang benda tajam yang begagang, beliau menjawab:

إِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ.

"*Jika hewan itu mati terkena bagian gagangnya, maka janganlah kamu memakannya, karena ia termasuk hewan yang mati terpukul.*"

Hadits ini sangat banyak dibicarakan dalam kitab ini.

Kedua, hadits Abu Tsa'labah Al Khasyanni RA, disebutkan didalamnya sabda Rasulullah SAW,

مَا أَصَبْتَ بِقَوْسِكَ فَسَمِّ اللهَ ثُمَّ كُلْ، وَمَاصِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرْ اسْمَ اللهِ ثُمَّ كُلْ، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ.

"*Hewan yang mati terkena anak panahmu dan kamu menyebut nama Allah (ketika melepaskannya) maka makanlah, dan hewan yang*

---

[952] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5477, 7397), Muslim (1929), Abu Daud (2847), An-Nasa'i (7/180), Ibnu Majah (3215), dan Ahmad (4/258, 377, 380).

tertangkap oleh anjing buruanmu yang terlatih dan kamu menyebut nama Allah (ketika melepaskannya) maka makanlah, dan hewan yang tertangkap oleh anjing buruanmu yang tidak terlatih, namun kamu masih sempat menyembelihnya, maka makanlah."[953]

Alat-alat yang digunakan untuk berburu, diantaranya ada yang disepakati secara umum oleh para ulama dan adapula yang diperselisihkan tentang sifat-sifatnya, yaitu tiga hal: *pertama*, hewan pengerat untuk berburu. *Kedua*, benda tajam. *Ketiga*, benda keras.

Tentang benda tajam: Para ulama telah bersepakat bahwa tombak, pedang dan panah (dapat digunakan sebagai alat berburu) berdasarkan nash Al Qur`an dan As-Sunnah. Begitu pula beberapa perkakas lainnya yang memiliki sifat yang sama dan dapat membunuh (hewan). Adapun benda-benda yang diperselisihkan kegunaannya untuk menyembelih hewan peliharaan yang jinak yaitu: gigi, kuku dan tulang. Perbedaan pendapat para ulama tentang hal ini telah disebutkan terdahulu, kami tidak perlu mengulanginya.

Tentang benda keras: Para ulama berbeda pendapat tentang kegunaannya untuk berburu, seperti dengan benda tumpul dan batu:

1. Sebagian ulama ada yang tidak membolehkannya kecuali yang masih sempat dilakukan penyembelihan.

2. Sebagian lagi ada yang membolehkannya secara mutlak.

3. Sebagian lagi ada yang membedakan antara benda keras dan batu yang dapat membunuh, karena kekerasannya atau dengan ketajamannya, apabila ia melukai badan hewan tersebut, dan jika dapat merobek bagian tubuh hewan maka ia diperbolehkan. Namun jika tidak dapat merobeknya maka hal itu tidak boleh, pendapat ini dinyatakan oleh para Fuqaha yang masyhur, seperti Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, Ahmad, Ats-Tsauri dan lain-lain, perkataan tersebut kembali ke pokok masalah yakni tidak ada penyembelihan kecuali dengan benda tajam.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara prinsip syari'at dalam bab ini satu dengan lainnya, dan pertentangannya dengan hadits,

---

[953] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5478, 5488, 5496), Muslim (1930), Abu Daud (2855), At-Tirmidzi (1560), An-Nasa`i (7/181), Ibnu Majah (3207), Ahmad (4/193, 195)

karena yang termasuk kedalam prinsip syari'at dalam bab ini adalah bahwa hewan yang mati terpukul diharamkan dalam Al Qur`an dan ijma' dan juga membunuh (diburu) adalah cara penyembelihan hewan buruan itu sendiri.

Maka ulama berpendapat bahwa hewan yang mati lantaran terkena benda tumpul sebagai hewan yang mati terpukul, mereka mengharamkannya secara mutlak. Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa membunuh dengan berburu adalah cara penyembelihan hewan buruan itu sendiri dan bahwa hewan yang mati terpukul tidak dianggap dalam hal ini, maka mereka membolehkan untuk memakannya secara mutlak. Sedangkan mereka yang membedakan antara benda yang dapat merobek bagian tubuh dari hewan buruan dan yang tidak, berpegang pada hadits Adi bin Hatim diatas, inilah pendapat yang benar.

Tentang hewan pemburu (pengerat) yang dijadikan sebagai alat berburu: didalamnya ada yang disepakati dan ada pula yang diperselisihkan, diantaranya ada yang terkait dengan jenis dan syaratnya, dan ada yang tidak terkait dengan syarat.

Adapun jenis hewan pemburu yang disepakati oleh para ulama adalah anjing, selain anjing hitam, karena sebagian ulama memakruhkannya, diantaranya Hasan Bashri, Ibrahim An-Nakha'i dan Qatadah. Imam Ahmad berkata, "Aku tidak mengetahui ada seorangpun dari para ulama yang membolehkannya, jika anjing itu sangat hitam kelam." Ini juga pendapatnya Ishak. Sedangkan jumhur ulama membolehkannya untuk berburu jika ia terlatih.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara qiyas dengan prinsip yang umum, karena keumuman firman Allah SWT, "*(dan buruan yang ditagkap) oleh hewan pemburu yang telah kamu latih untuk berburu...*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4) mengandung pengertian bahwa semua jenis anjing sama statusnya dalam hal ini. Sedangkan perintah Rasulullah SAW untuk membunuh anjing yang hitam kelam[954]

[954] Penulis mengisyaratkan kepada hadits Abdullah bin Mughaffal secara *marfu'*, disebutkan: "*Sekiranya tidaklah anjing-anjing seperti satu umat dari umat-umat yang ada, niscaya aku perintahkan untuk membunuhnya, maka bunuhlah darinya yang berwarna hitam kelam.*" HR. Abu Daud (2845), At Tirmizdi (1486), An-Nasa`i (7/185), Ibnu Majah (3205) dinilai *shahih* oleh Al Albani.

mengandung pengertian adanya qiyas larangan berburu dengannya, berdasarkan pendapat yang mengatakan bahwa larangan berisi ketidakabsahan objek yang dilarangnya.

Tentang hewan-hewan pemburu selain anjing yang diperselisihkan oleh para ulama dari jenis burung dan hewan buas lainnya:

1. Sebagian ulama ada yang membolehkan seluruh jenis hewan tersebut yang dapat dilatih, sampai seekor kucing pun dibolehkan, sebagaimana perkataan Ibnu Sya'ban, dan ini merupakan pendapatnya Malik dan pengikut-pengikutnya, juga yang menjadi pendapat mayoritas fuqaha, diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA (maksudnya, hewan-hewan yang dapat dilatih sebagai pemburu, maka ia termasuk kedalam golongan alat yang dapat digunakan untuk menyembelih hewan buruan).

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat tidak boleh berburu dengan hewan pemburu selain anjing, tidak dengan burung elang ataupun burung rajawali dan tidak pula dengan selainnya, kecuali yang masih sempat disembelih. Ini pendapatnya Mujahid.

3. Sebagian ulama ada yang mengecualikan burung elang untuk dapat digunakan sebagai burung pemburu, mereka berkata, "Burung ini saja yang diperbolehkan."

Sebab perbedaan pendapat: Ada dua perkara:

Pertama, qiyaskan segala jenis hewan pemburu pada anjing, karena terdapat anggapan bahwa nash yang menyebutkan anjing dalam ayat diatas, dapat diasumsikan bahwa lafazh "terlatih" diambil dari akar kata pemburu itu terlatih, bukan dari kata anjing, sehingga hal ini menunjukkan keumumannya yang mencakup semua hewan pemburu, berdasarkan penakwilan inilah maka salah satu sebab perbedaan pendapat yang terjadi adalah konjungsi makna yang terdapat dalam lafazh "terlatih".

Kedua, apakah yang termasuk syarat didalam menangkap buruan itu harus diperuntukkan bagi pemiliknya atau tidak?, jika ya, apakah hal itu dapat terpenuhi pada hewan selain anjing? Maka ulama yang berpendapat bahwa hewan pemburu lainnya tidak diqiyaskan dengan anjing dan lafazh "terlatih" dalam ayat tersebut berasal dari akar kata anjing, bukan dari selainnya atau tidak ada yang dapat menangkap hewan buruan (untuk pemiliknya) kecuali anjing, berarti hal tersebut sebagai

syaratnya, mereka berkata, "Tidak boleh berburu kecuali dengan anjing." Sedangkan ulama yang mengqiyaskan seluruh hewan pemburu dengan anjing dan tidak mensyaratkan agar ia menangkap buruan itu bagi pemiliknya, mereka berkata, "Dibolehkan berburu dengan semua jenis hewan pemburu yang dapat terlatih."

Adapun ulama yang mengecualikan burung elang dari itu semua, berpegang dengan hadits yang diriwayatkan dari Adi bin Hatim, ia berkata,

سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَيْدِ الْبَازِي فَقَالَ: مَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ.

"Aku bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hewan buruan (yang ditangkap) oleh burung elang, lalu beliau bersabda, *'Apa yang ditangkapnya untukmu, maka makanlah'*."[955] (HR. At-Tirmidzi)

Ini semua adalah berbagai sebab perbedaan pendapat mereka dalam jenis hewan pemburu. Adapun tentang berbagai syarat yang harus terpenuhi pada hewan pemburu, diantaranya ada yang disepakati oleh para ulama secara umum yaitu hewan yang dapat dilatih, berdasarkan firman Allah SWT, "*(dan hewan buruan yang ditangkap oleh) hewan pemburu kamu yang telah dilatih.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 4), dan berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ...

"*Jika kamu melepaskan anjingmu yang terlatih...*"[956]

Para ulama berbeda pendapat tentang sifat terlatih dan syarat-syaratnya, sebagian ulama berpendapat bahwa berlatih ada tiga macam:

Pertama, apabila hewan pemburu tersebut dipanggil maka dia akan memenuhinya segera.

---

[955] *Munkar*. HR. At-Tirmidzi (1468), ia berkata, "Aku tidak mengetahuinya." Diriwayatkan pula oleh Ath-Thabrani (17/77), Al Albani berkata dalam *Dhaif* At-Tirmidzi : Munkar.

[956] *Muttafaq 'Alaih*. Potongan dari hadits Adi bin Hatim RA terdahulu.

Kedua, jika kamu menyuruhnya lari mengejar maka ia pun segera berlari.

Ketiga, jika kamu memerintahnya untuk diam maka ia pun diam.

Tidak ada perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang tiga syarat tersebut pada seekor anjing pemburu, hanya saja pebedaan pendapat mereka tentang perintah untuk berdiam pada jenis hewan pemburu lainnya.

Mereka juga berbeda pendapat, apakah hewan pemburu itu disyaratkan tidak memakan hewan buruannya:

1. Sebagian ulama mensyaratkannya secara mutlak.

2. Sebagian yang lain hanya mensyaratkan hal itu khusus pada seekor anjing.

3. Imam Malik dalam hal ini berpendapat bahwa tiga syarat diatas berlaku bagi anjing dan selainnya.

4. Ibnu Hubaib, dari pengikut madzhab Maliki berkata, "Perintah untuk berdiam tidak berlaku bagi hewan pemburu yang tidak bisa menerima perlakuan itu, seperti burung garuda dan rajawali, inilah pendapat madzhab Imam Malik (maksudnya, syarat tersebut tidak berlaku bagi hewan pemburu, tidak untuk anjing dan tidak pula untuk selainnya, yaitu untuk tidak memakannya)."

5. Sebagian mereka mensyaratkan hal tersebut pada seekor anjing pemburu dan tidak mensyaratkannya pada hewan pemburu lainnya dari jenis burung.

6. Sebagian lagi mensyaratkan hal itu bagi semua hewan pemburu.

7. Jumhur ulama berpendapat bolehnya memakan hasil tangkapan burung elang dan rajawali, meskipun ia memakannya, karena cara menangkapnya dengan jalan memakannya.

Sebab perbedaan pendapat: Berfokus pada dua hal berikut:

Pertama, apakah dapat diperintah untuk diam termasuk syarat terlatihnya?

Kedua, apakah tidak memakan (hasil tangkapannya) termasuk syarat terlatihnya?

Sebab perbedaan pendapat dalam hal pensyaratan untuk tidak memakannya, ada dua:

Pertama, perbedaan riwayat-riwayat hadits dalam hal ini.

Kedua, apakah ketika ia memakannya, dikatakan ia telah menangkapnya atau tidak?

Adapun riwayat-riwayat hadits yang dimaksud adalah:

Diantaranya hadits Adi bin Hatim RA terdahulu, disebutkan didalamnya,

وَإِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَلاَ تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ.

"*Dan apabila anjing itu memakannya, maka jangan kamu makan, karena sesungguhnya aku khawatir ia menangkapnya untuk dirinya sendiri.*"[957]

Hadits yang menyelisihinya adalah hadits Abu Tsa'labah Al Khusyanni RA, ia berkata:

إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ فَكُلْ، قُلْتُ: وَإِنْ أَكَلَ مِنْهُ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: وَإِنْ أَكَلَ.

"*Jika kamu melepaskan anjingmu yang terlatih dan kamu menyebut nama Allah atasnya maka makanlah.*" Aku bertanya, "Meskipun ia telah memakannya, wahai Rasulullah SAW?", Beliau menjawab, "*Ya, meskipun ia telah memakannya.*"[958].

Adapun ulama yang mengkompromikan antara kedua hadits diatas, memahami perintah dalam hadits Adi bin Hatim RA sebagai perkara yang sunah, sementara hadits kedua menunjukkan kebolehannya, mereka berkata, "Bukan termasuk syaratnya, hewan pemburu itu tidak memakan hewan buruannya."

Ulama yang mengunggulkan hadits Adi bin Hatim RA, karena ia adalah hadits yang disepakati *shahih* (oleh Al Bukhari dan Muslim),

---

957 *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.
958 *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

sedangkan hadits Abu Tsa'labah diperselisihkan keshahihannya karena tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, mereka berkata, "Menangkapnya dengan tidak memakan hasil tangkapannya merupakan syarat terlatih, dengan dalil hadits tersebut. Dengan demikian jika hewan pemburu itu memakan hasil tangkapannya, maka hasil buruannya tidak diboleh dimakan." Ini pendapat Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad, Ishak dan Ats-Tsauri, pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas RA.

Sebagaimana kami telah utarakan, bahwa Imam Malik, Sa'id bin Malik, Ibnu Umar RA dan Sulaiman memberikan *rukhshah* didalam mengkonsumsi hewan buruan yang telah dimakan oleh anjing pemburu. Pengikut madzhab Maliki *muta`akhir* berkata, "Hasil buruan itu tidak boleh dikonsumsi, dengan dalil ia tidak menangkapnya untuk tuan majikannya." Namun menangkap hewan buruan untuk tuannya bukanlah syarat sahnya penyembelihan, karena niat anjing pemburu itu tidak dapat diketahui, boleh jadi pertama-tama ia menangkap untuk tuannya, lalu ditengah perjalanannya ia tangkap untuk dirinya sendiri.

Apa yang mereka katakan ini menyelisihi nash hadits dan juga menyelisihi zhahir ayat Al Qur`an, yaitu firman Allah SWT, "*Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4) cara menangkap hewan buruan untuk tuan majikannya telah dimaklumi oleh anjing pemburu menurut kebiasaannya, oleh karenanya Nabi SAW, "*Apabila ia memakannya, maka jangan kamu makan, karena sesungguhnya aku khawatir ia menangkapnya untuk dirinya sendiri.*"

Adapun perbedaan pendapat para ulama tentang sikap diamnya seekor anjing pemburu ketika diperintahkan, sebabnya adalah perbedaan persepsi mereka dalam mengqiyaskan semua hewan pemburu dengan anjing, karena anjing yang tidak dapat mecegah (menahan) tindakannya tidak dikatakan sebagai anjing terlatih, menurut kesepakatan para ulama.

Sedangkan hewan-hewan pemburu lainnya yang tidak dapat menahan tindakannya, apakah dapat dikatakan sudah terlatih atau tidak? Dalam masalah ini ada beberapa kemungkinan yang terjadi, itulah yang menjadi sebab adanya perbedaan pendapat dikalangan mereka.

Bab III

Cara Penyembelihan Hewan Buruan dan Syaratnya

Para ulama sepakat bahwa cara penyembelihan hewan buruan adalah dengan jalan melukainya, namun mereka berbeda pendapat tentang syaratnya dengan perbedaan pendapat yang sangat banyak sekali, jika Anda melihat pokok-pokok penyebab perbedaan pendapat mereka, selain syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam permasalahan alat berburu dan syarat hewan buruannya, Anda akan mendapatinya sebanyak delapan syarat:

Dua diantaranya dalam hal penyembelihan (penyembelihan hewan hasil buruan dan selainnya), yaitu niat dan membaca *basmalah*, sedangkan enam syarat berikutnya dalam hal cara penyembelihan:

Pertama, jika alat berburu atau hewan pemburu tidak mengenai bagian yang mematikan, maka tetap wajib disembelih seperti menyembelih hewan peliharaan, apabila sanggup melakukan itu sebelum tiba kematiannya yang disebabkan oleh hewan pemburu itu atau oleh sebab terkena pukulan (lemparan). Akan tetapi jika tepat mengenai bagian yang mematikannya seketika, maka hal tersebut tidak diwajibkan, meskipun lebih baik dilakukan penyembelihan.

Kedua, perbuatan yang pertama kali mengenai hewan buruan itu berasal dari si pemburu, bukan dari selainnya (maksudnya, bukan dari alat berburu, seperti tambang yang mengikat) dan tidak juga dari hewan pemburu seperti keadaan seekor anjing pemburu yang berlari menurut kemauannya sendiri.

Ketiga, tidak ada hal lain yang menyertainya didalam melukai hewan buruan, berupa hewan yang tidak perlu disembelih.

Keempat, tidak ragu-ragu didalam menentukan hewan buruan hasil tangkapannya, hal itu dapat terjadi ketika luput dari pandangannya.

Kelima, binatang buruannya tidak dalam keadaan pasrah (mudah ditangkap) ketika hewan pemburu dilepaskan.

Keenam, kematian hewan buruan tersebut bukan karena ketakutan terhadap hewan pemburu dan bukan pula kerena bertabrakan dengannya.

Inilah syarat-syarat utama yang disyaratkan atau yang tidak disyaratkan yang terjadi perbedaan pendapat diantara para fuqaha, namun

boleh jadi mereka bersepakat atas kewajiban beberapa perkara yang telah disebutkan diatas, dan mereka berbeda pendapat tentang keberadaannya untuk setiap keadaan, seperti para pengikut madzhab Maliki yang bersepakat bahwa perbuatan yang mengenai hewan buruan itu berasal dari si pemburu termasuk syarat.

Mereka berbeda pendapat tentang anjing pemburu yang lepas dari genggaman tangannya atau lari menurut kemauannya sendiri kemudian ia menerkam mangsannya, apakah hal itu dibolehkan dalam berburu atau tidak? Karena seringnya keadaan tersebut antara ada dan tidaknya sayarat tersebut? Seperti ksepakatan antara Abu Hanifah dan imam Malik didalam mengklasifikasikannya sebagai syarat, jika ia tertangkap ditempat selain bagian yang dapat mematikannya maka hendaknya disembelih terlebih dahulu sebelum tiba kematiannya, jika sanggup melakukan itu.

Mereka berbeda pendapat tentang hewan buruan yang tertangkap dalam keadaan hidup lalu mati setelah sampai ditangan si pemburu dan belum sempat disembelih:

1. Abu Hanifah tidak membolehkan untuk mengkonsumsinya.

2. Sedangkan Imam Malik membolehkannya, dia berpendapat seperti kasus pertama diatas (yaitu jika tidak sempat menjauhkannya dari hewan pemburu hingga mati), disebabkan perbedaan status keadaan ini antara statusnya sebagai hewan yang berada diluar cengkraman hewan pemburu tersebut, maka kasusnya lebih dekat menyerupai sikap meremehkan aturan atau tidak?

Apabila syarat-syarat ini merupakan pokok-pokok persyaratan yang telah ditentukan dalam hewan buruan, disamping syarat-syarat yang telah disebutkan terdahulu tentang alat-alat berburu dan tetntang si pemburu itu sendiri -yang akan dijelaskan kemudian-, maka sepatutnya disebutkan tentang apa-apa yang disepakati oleh para ulama dan apa-apa yang diperselisihkan, sebab-sebab perbedaan pendapat mereka dalam hal ini serta perincian permasalahannya yang masyhur dikalangan para ulama, maka kami katakan:

Adapun membaca *basmalah* dan niat: Perbedaan pendapat para ulama mengenai hal ini dan sebab-sebabnya telah disebutkan terdahulu dalam kitab sembelihan. Dari segi pensyaratan niat dalam penyembelihan, tidak boleh menyembelih hewan buruan yang tidak

diinginkan (menurut pendapat yang mensyaratkan adanya niat ketika melepaskan hewan pemburu untuk menangkap hewan buruan tertentu, namun ia malah menangkap hewan lainnya). Ini pendapatnya Malik. Sedangkan Syafi'i, Abu Hanifah, Ahmad dan Abu Tsaur berpendapat hal itu diperbolehkan dan boleh dikonsumsi.

Dari sisi ini pula para pengikut madzhab Maliki berbeda pendapat tentang melepaskan hewan pemburu untuk menangkap hewan hewan yang tidak terlihat, seperti seseorang yang melepaskan hewan pemburunya untuk menangkap mangsa yang terdapat didalam hutan belantara atau yang berada dibalik bukit, ia tidak mengetahui apakah disana terdapat hewan buruan atau tidak? karena maksud dari perbuatan tersebut untuk mendapatkan sesuatu atas dasar ketidaktahuannya.

Adapun syarat pertama yang khusus terdapat pada penyembelihan hewan buruan, dari enam syarat yang telah disebutkan diatas (maksudnya, gigitan/cengkeraman) hewan pemburu yang tidak mengenai empat bagian yang mematikan, diharuskan untuk disembelih apabila si pemburu tidak mendapatinya dalam keadaan hidup.

Jumhur ulama mensyaratkan hal itu berdasarkan hadits Adi bin Hatim RA dalam beberapa riwayatnya, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

وَإِنْ أَدْرَكْتَهُ حَيًّا فَاذْبَحْهُ.

"*Dan apabila kamu mendapatinya masih hidup, maka sembelihlah.*"[959]

Sedangkan Imam An-Nakha'i berkata: "Jika Anda mendapatinya masih hidup tetapi Anda tidak memiliki pisau tajam, maka lepaskanlah anjing pemburu Anda hingga ia membunuhnya." Ini juga pendapatnya Al Hasan Al Bashri, berlandaskan pada keumuman firman Allah SWT, "*Maka makanlah apa-apa yang ditangkapnya untuk kamu.*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 4)

Dari sudut syarat ini pula, Imam malik berkata, "Si pemburu tidak perlu turut mencari-cari dalam menangkap hewan buruan, apabila ia ikut mencari-carinya dan mendapatinya dalam keadaan mati, jika penyebab kematiannya lantaran terkena anak panah, maka ia dihalalkan untuk diambil, namun jika tidak karena anak panah maka ia tidak halal. Karena

---

[959] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu

sekiranya ia tidak ikut mencari-carinya, niscaya ia akan mendapatinya dalam keadaan hidup."

Adapun syarat kedua (yaitu perbuatan tersebut berasal dari si pemburu, diharuskan perbuatan itu langsung bersambung hingga mengenai hewan buruan). Dari segi perbedaan pendapat ulama dalam masalah ini, maka para ulama pun berbeda pendapat pula mengenai hewan buruan yang terjerat oleh tambang ataupun jaring-jaring, apabila yang mengenai bagian kematiannya benda tajam yang ada padanya):

1. Imam Malik, Syafi'i dan jumhur ulama berpendapat hewan itu tidak boleh dikonsumsi.

2. Al Hasan Al Bashri memberikan rukhshah dari sudut prinsip ini pula.

Dari dasar ini Malik tidak membolehkan memakan hewan buruan yang ditangkap oleh hewan pemburu yang dilepaskan, lalu ia sibuk dengan kegiatan lainnya (selain berburu), kemudian hewan pemburunya kembali lagi padanya.

Adapun syarat ketiga (yaitu tidak boleh ada hewan [sesuatu] lain yang menyertainya dalam gigitan atau cengkeraman) terhadap hewan buruan oleh hewan yang tidak perlu disembelih, syarat ini telah disepakati bersama oleh para ulama sejauh penelitian saya, karena ia tidak mengetahui siapa yang membunuhnya.

Adapun syarat keempat (yaitu ia tidak boleh ragu-ragu dalam menentukan hewan buruannya, dan tidak boleh ragu-ragu bahwa hewan pemburu miliknyalah yang membunuh hewan buruan itu), dari sisi ini, ulama berbeda pendapat tentang memakan hewan buruan yang ditinggalkan oleh hewan pemburu yang menangkapnya:

1. Sesekali Malik berpendapat tidak mengapa memakan hewan buruan yang ditinggal pergi oleh hewan pemburu yang menangkapnya, apabila kamu mendapatinya ada bekas cengkeraman dari anjing pemburu milikmu, atau oleh tusukan anak panahmu sebelum lewat satu malam, apabila telah lewat satu malam, maka makruh hukumnya, Ats-Tsauri pun memakruhkannya.

Abdul Wahhab berpendapat apabila hewan buruan yang sudah tertangkap itu tertinggal hingga lewat satu malam maka ia tidak boleh dimakan, tetapi apabila terkena oleh anak panah, maka hal ini masih

diperselisihkan; Ibnu Al Majisiyun berkata dalam dua keadaan tersebut, "Hewan buruan itu boleh dikonsumsi apabila masih terdapat bekas yang mematikannya." Imam Malik berkata dalam *Al Mudawwanah*, "Dalam dua kedaan ini maka hewan buruan yang tertinggal selama satu malam tidak boleh dimakan meskipun terdapat bekas yang mematikannya." Imam Syafi'i berkata, "Menurut qiyas, ia tidak boleh dikonsumsi apabila hewan buruan itu ditinggal oleh hewan pemburu yang menangkapnya." Sedangkan Abu hanifah berkata, "Apabila anjing pemburu dan hewan buruan hilang (tidak diketahui) pada waktu pencarian, lalu si pemburu mendapatinya telah mati, maka ia boleh memakannya selama anjing pemburu tidak meninggalkan mangsanya, apabila ia meninggalkannya, maka hukum memakannya makruh."

Sebab perbedaan pendapat: Berfokus pada dua perkara:

Pertama, keragu-raguan terhadap hewan buruan atau terhadap penyembelihannya.

Kedua, perbedaan riwayat-riwayat hadits dalam bab ini; Muslim, An-Nasaa'i, At-Tirmidzi dan Abu Daud meriwayatkan hadits dari Abu Tsa'labah dari Nabi SAW tentang seorang yang mendapati hewan buruannya setelah tiga hari, beliau bersabda,

كُلْ مَا لَمْ يُنْتِنْ.

"*Makanlah selama belum busuk.*"[960]

Imam muslim meriwayatkan dari Abu Tsa'labah RA dari Nabi SAW,

إِذَا رَمَيْتَ سَهْمَكَ فَغَابَ عَنْكَ مَصْرَعُهُ فَكُلْ مَا لَمْ يَبِتْ.

"*Jika kamu melemparkan panahmu, lalu hewan buruannya hilang darimu, maka makanlah selama belum lewat satu malam.*"

Dalam hadits Adi bin Hatim RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا وَجَدْتَ سَهْمَكَ فِيهِ وَلَمْ تَجِدْ أَثَرَ سَبُعٍ وَعَلِمْتَ أَنَّ سَهْمَكَ قَتَلَهُ فَكُلْ.

---

[960] *Shahih*. HR. Muslim (1931), Abu Daud (2861), An-Nasa'i (7/193) dan dalam *Al Kubra* (4815), Al Baihaqi (9/242) dan Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (22/215).

"Jika kamu mendapati anak panahmu masih menancap pada hewan buruanmu dan tidak ada bekas gigitan hewan buas lainnya, dan kamu mengetahui bahwa panahmulah yang membunhnya, maka makanlah."[961]

Dalam bab ini para ulama juga berbeda pendapat tentang hewan buruan yang terkena anak panah atau diterkam oleh hewan pemburu kemudian ia terjatuh kedalam air atau terjatuh dari tempat yang tinggi:

1. Imam Malik berpendapat hewan buruan itu tidak boleh dimakan karena tidak diketahui manakah dari dua sebab itu yang membuatnya mati, kecuali jika anak panah itu tepat mengenai bagian yang mematikan dan ia tidak ragu-ragu bahwa itulah yang menyebabkannya mati. Ini juga pendapatnya jumhur ulama.

2. Abu hanifah berpendapat bahwa hewan yang terjatuh kedalam air yang membuatnya mati tenggelam tidak boleh dikonsumsi, namun jika jatuh dari tempat yang tinggi, maka ia boleh dimakan.

3. Atha' berpendapat tidak boleh dimakan sama sekali apabila mengenai bagian yang mematikan, baik karena terjatuh ke dalam air atau terjatuh dari tempat yang tinggi, karena dimungkinkan penyebab kematiannya adalah jatuh dari tempat tinggi atau tenggelam kedalam air sebelum matinya karena panah tersebut.

Sedangkan hewan buruan yang mati karena bertabrakan dengan hewan pemburu:

1. Ibnu Al Qasim berpendapat tidak boleh (memakannya) dengan landasan qiyas terhadap hewan yang mati oleh benda keras.

2. Asyhab berpendapat boleh memakannya, berdasarkan keumuman firman Allah SWT, "*Maka makanlah apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah (waktu melepasnya).Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah sangat cepat perhitungan-Nya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 4)

Tidak ada perselisihan dalam madzhab Imam Malik bahwa hewan yang mati karena ketakutan terhadap hewan pemburu, berarti ia bukan dari golongan hewan yang disembelih secara syar'i.

---

[961] *Muttafaq 'Alaih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Adapun syarat hewan buruan agar tidak dalam keadaan pasrah (mudah ditangkap) ketika hewan pemburu dilepaskan, menurut saya ini adalah syarat yang telah disepakati bersama, hal itu dapat terjadi jika hewan buruan tersebut dengan mudah ditangkap oleh kedua tangan tanpa ada rasa takut dan tidak ada penipuan, boleh jadi ia terjerat oleh sesuatu atau terikat, atau terkena lemparan pada salah satu sayapnya atau kakinya.

Dalam bab ini terdapat cabang-cabang masalah yang sangat banyak, dari sudut pengkategorian beberapa keadaan antara yang memiliki sifat mudah untuk ditangkap dan yang tidak mudah ditangkap, seperti hewan yang dikejar oleh anjing pemburu lalu ia terperosok ke dalam sebuah lobang, dalam madzhab Imam Malik ada pendapat yang mengatakan: boleh untuk dimakan, dan ada yang mengatakan: tidak boleh dimakan.

Para ulama berbeda pendapat tentang sifat cengkeraman (gigitan) yang mengenai hewan buruan lalu salah satu bagian tubuhnya terpotong atau terputus:

1. Sebagian ulama berpendapat hewan buruannya boleh dimakan tanpa bagian yang terputus itu.

2. Sebagian lainnya berpendapat semuanya boleh dimakan.

3. Sedangkan sebagian lainnya membedakan antara bagian tubuh yang mematikan dan yang tidak; apabila bagian yang mematikan keduanya boleh dimakan, apabila bukan bagian yang mematikan maka yang dimakan hanyalah hewan buruannya saja, tidak bagian tubuh yang terputus itu. Pendapat ini merupakan makna dari perbuatan Imam Malik, sampai disini, perbedaan pendapat diantara mereka berpulang kepada perbedaan persepsi mereka tentang bagian yang terputus itu menjadi dua bagian atau sebagiannya lebih besar dari lainnya.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi sabda Nabi SAW,

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيْمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ.

"*Sesuatu yang terpotong dari seekor hewan selagi hidupnya, maka itu berarti bangkai.*"[962] dengan keumuman firman Allah SWT, "*Maka*

[962] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

makanlah apa yang ditangkapnya untukmu." (Qs. Al Maa`idah [5]: 4) dan keumuman firman-Nya, "*Dan apa yang kamu tangkap dengan kedua tanganmu dan tombakmu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 94)

Maka ulama yang menguatkan hukum hewan buruan yang disebabkan oleh gigitan (cengkeraman) dapat dimakan secara mutlak, mereka berkata, "Hewan buruan itu boleh dimakan dan juga bagian yang terputusnya." Dan mereka memaknai isi hadits diatas berlaku bagi hewan peliharaan.

Sedangkan ulama yang memberlakukan hadits tersebut bagi hewan peliharaan juga hewan liar, dan mengecualikan prinsip yang umum diatas dengan hadits tersebut adalah bagian yang terputus itu, mereka berkata, "Hewan buruannya saja yang boleh dimakan, tanpa bagian tubuh yang terputus." Adapun ulama yang berpegang pada prinsip adanya unsur kehidupan padanya, mereka membedakan antara bagian yang mematikan dan yang tidak.

Bab IV

Syarat-Syarat Pemburu

Syarat-syarat seorang pemburu adalah syarat yang harus terpenuhi oleh seorang penyembelih hewan, hal tersebut sudah dijelaskan pada kitab sembelihan, baik bagian-bagian yang disepakati maupun yang diperselisihkan.

Khusus untuk berburu di daratan terdapat syarat tambahan, yaitu: ia tidak dalam keadaan berihram, tidak ada perselisihan dalam hal ini berdasarkan firman Allah SWT, "*Diharamkan atas kalian hewan buruan darat selama kalian sedang berihram.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 96) apabila orang yang sedang berihram melakukan perburuan, apakah hewan hasil buruannya itu dibolehkan bagi mereka yang tidak dalam keadaan ihram, atau dihukumi sebagai bangkai, hingga tidak halal bagi seorangpun juga?, para ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah ini:

1. Imam Malik berpendapat hewan buruan itu dianggap bangkai.

2. Imam Syafi'i, Abu Hanifah dan Abu Tsaur berpendapat dibolehkan untuk dimakan bagi orang yang tidak sedang berihram.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah larangan mengandung makna rusaknya objek yang dilarang itu atau tidak? hal itu seperti kedudukan sembelihan seorang pencuri dan perampok.

Para ulama juga berbeda pendapat dari bab ini tentang anjing pemburu yang terlatih milik orang majusi:

1. Imam Malik berkata, "Berburu dengan menggunakannya diperbolehkan karena yang dilihat adalah si pemburunya dan bukan alatnya. Ini juga pendapat Imam Sayfi'i, Abu Hanifah dan selain mereka.

2. Jabir bin Abdilah, Al Hasan, Atha', Mujahid dan Ats-Tsauri memakruhkannya, karena objek pembicaraan dalam firman Allah SWT, "*Dan apa yang kamu ajarkan dari hewan pemburu yang telah kamu latih*...(Qs. Al Maa'idah [5]: 4) ditujukan kepada orang-orang yang beriman.

Kami cukupkan pembahasan dalam kitab ini sesuai yang kami inginkan. Allahlah pemberi taufik kepada kebenaran.

كتاب العقيقة

KITAB AQIQAH

Pokok bahasan dalam kitab ini meliputi enam bab:

Bab I

Hukum Aqiqah

Tentang hukum aqiqah:

1. Segolongan ulama berpendapat –diantara mereka ahlu zhahir- bahwa hukum aqiqah wajib.

2. Jumhur ulama berpendapat bahwa hukum aqiqah sunah.

3. Abu Hanifah berpendapat bahwa aqiqah bukan wajib dan bukan pula sunah, ada yang mengatakan bahwa kesimpulan akhir pendapatnya adalah *tathawu'*.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara pengertian riwayat-riwayat hadits dalam bab ini, karena zhahir hadits Samurrah RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda:

كُلُّ غُلاَمٍ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيْقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سَابِعِهِ، وَيُمَاطُ عَنْهُ الأَذَى.

"Setiap anak tergadaikan dengan aqiqahnya, disembelihkan (seekor hewan kurban) untuknya pada hari ketujuh (kelahirannya) dan dihilangkan kotorannya."[963]

Menunjukkan wajibnya. Namun zhahir sabda beliau ketika ditanya tentang aqiqah,

لاَ أُحِبُّ الْعُقُوْقَ، وَمَنْ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ فَأَحَبَّ أَنْ يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِهِ فَلْيَفْعَلْ.

"Aku tidak menyukai kedurhakaan, barangsiapa yang mendapatkan seorang bayi, lalu ia ingin menyembelih (hewan kurban) untuk anaknya tersebut, maka lakukanlah."[964]

---

[963] *Shahih.* HR. Abu Daud (2837, 2838), At-Tirmidzi (1522), An-Nasa`i (7/166), Ibnu Majah (3165), Ahmad (5/17), Ad-Darimi (2/81) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Al Irwa`* (1165) dari hadits Samurrah bin Jundub RA.

Menunjukkan sunahnya atau kebolehannya. Maka ulama yang memahaminya sebagai sebuah perintah yang menunjukkan sunah, mereka berkata, "Hukum aqiqah adalah sunah." Dan ulama yang memahaminya sebagai kebolehan saja, mereka berkata, "Hukum aqiqah tidak wajib dan tidak pula sunah (tetapi mubah)." Yang meriwayatkan kedua hadits tersebut adalah Abu Daud. Adapun ulama yang berpegang dengan hadits Samurrah RA, maka mereka berpendapat mewajibkannya.

Bab II

Hewan Aqiqah

Tentang hewan yang disembelih untuk aqiqah: Jumhur ulama berpendapat tidak boleh (menyembelih hewan) untuk aqiqah kecuali hewan yang dibolehkan disembelih untuk berkurban dari jenis delapan hewan (yang disebutkan dalam surah An-Nisaa'). Sedangkan yang menjadi pilihan dalam madzhab Imam Malik adalah kambing domba seperti dalam masalah hewan kurban, pendapat beliau berbeda tentang unta dan sapi, apakah dapat digunakan sebagai hewan aqiqah atau tidak?, sedangkan para ulama lainnya berpendapat pada dasarnya unta lebih utama daripada sapi, dan sapi lebih utama dari kambing.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan riwayat-riwayat hadits dalam bab ini dan perselisihanya dengan qiyas.

Adapun hadits yang dimaksud adalah hadits Ibnu Abbas RA,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَقَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ كَبْشًا كَبْشًا.

"Bahwasanya Rasulullah SAW mengaqiqahkan Hasan dan Husain dengan masing-masing satu ekor domba kibas."[965]

Dan sabda beliau SAW,

عَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ، وَعَنِ الْغُلاَمِ شَاتَانِ.

---

[964] *Hasan*. HR. Abu Daud (2842), An-Nasa'i (7/162) dan dalam *Al Kubra'* (4538), Ahmad (2/182, 193) dinilai *hasan* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

[965] *Shahih.* HR. Abu Daud (2841), Al Baihaqi (9/299, 302), An-Nasa'i (7/165) dengan redaksi, "*Dua ekor domba kibas, dua ekor domba kibas.*" Al Albani berkata dalam *Shahih Abu Daud*, "*Shahih*, akan tetapi dalam riwayat An-Nasa'i dengan dua ekor kibas-dua ekor kibas lebih *shahih.*"

"*Untuk bayi perempuan (disembelih) seekor kambing, dan untuk seorang bayi laki-laki (disembelih) dua ekor kambing.*"[966]

Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud. Adapun qiyas yang dimaksud adalah bahwa ia adalah kurban, sehingga konsekwensinya yang paling besar itulah yang afdhal, dengan mengqiyaskannya kepada hewan *hadyu* (kurban haji).

Bab III

Orang yang Diaqiqahkan dan Jumlahnya

Tentang anak yang diaqiqahkan:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa yang berhak untuk diaqiqahkan adalah anak laki-laki dan perempuan yang masih kecil saja.

2. Al Hasan berpendapat dengan pendapat yang *syadz* (aneh), menurutnya; anak perempuan tidak perlu diaqiqahkan.

3. Sebahagian ulama membolehkan untuk mengaqiqahkan orang yang telah dewasa.

Dalil jumhur ulama yang mengkaitkannya dengan keadaan ketika masih kecilnya adalah sabda Rasulullah SAW,

يَوْمَ سَابِعِهِ.

"*... pada hari ketujuh (kelahirannya).*"

Sedangkan dalil mereka yang berseberangan dengannya adalah hadits yang diriwayatkan dari Anas RA,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَمُ وَالسَّلاَمُ عَقَّ عَنْ نَفْسِهِ بَعْدَ مَا بَعَثَ بِالنُّبُوَّةِ.

"Bahwasanya Nabi SAW mengaqiqahkan dirinya sendiri setelah beliau diangkat sebagai nabi."[967]

---

[966] *Shahih.* HR. Abu Daud (2835, 2836), An-Nasa'i (7/115), Ibnu Majah (3162), Ahmad (6/381), Ad-Darimi (2/81), Ath-Thabrani (25/406) dari hadits Ummu Kurz dengan redaksi: "*Untuk seorang anak laki-laki dua ekor kambing dan untuk anak perempuan seekor kambing, tidak mencelakakan kalian apakah kambing jantan atau kambing betina.*"

Dan dalil mereka yang mengkaitkannya dengan keadaan sebagai anak perempuan adalah sabda Rasulullah SAW;

عَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ وَعَنِ الْغُلاَمِ شَاتَانِ.

"......*untuk seorang anak perempuan (disembelihkan) seekor kambing, dan untuk anak laki-laki disembelihkan dua ekor kambing.*"

Sedangkan dalil mereka yang mengkhususkan aqiqah hanya untuk anak laki-laki saja adalah sabda Rasulullah SAW,

كُلُّ غُلاَمٍ مُرْتَهَنٌ بِعَقِيْقَتِهِ.

"*Setiap anak (laki-laki) tergadaikan dengan aqiqahnya.*"

Adapun tentang permasalahan jumlahnya, para ulama berbeda pendapat:

1. Imam Malik berpendapat disembelihkan untuk masing-masing anak laki-laki dan perempuan satu ekor kambing.

2. Imam Syafi'i, Abu Tsaur, Abu Daud, dan Ahmad berpendapat untuk anak perempuan diaqiqahkan dengan seekor kambing dan untuk anak laki-laki dengan dua ekor kambing.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan riwayat-riwayat hadits dalam bab ini.

Diantaranya hadits Ummu Kurz Al Ka'biyah yang diriwayatkan oleh Abu Daud, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda tentang aqiqah,

عَنِ الْغُلاَمِ شَاتَانِ مُكَافَأَتَانِ، وَعَنِ الْجَارِيَةِ شَاةٌ.

"*Untuk anak laki-laki disembelihkan dua ekor kambing yang sama dan untuk anak perempuan dengan seekor kambing.*"[968]

---

[967] *Batil.* HR. Abdurrazak dalam *Al Mushannaf* (7960), Ibnu Abi Dunya dalam *Al 'Iyyal* (65), Ibnu Hibban dalam *Al Majruhin* (2/23), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (998), Ibnu Adi dalam *Al Kamil* (4/132), seluruhnya dari Anas RA, Imam Nawawi berkata dalam *Syarh Al Muhadzdzab* ini hadits yang batil. Hadits ini diingkari oleh Ibnu Adi karena ia hadits yang batil. Lihat *At-Talkhis Al Habir* (4/148).

[968] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Hadits ini mengandung adanya perbedaan antara anak laki-laki dan anak perempuan.

Hadits yang diriwayatkan,

أَنَّهُ عَقَّ عَنِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ كَبْشًا كَبْشًا.

"Bahwasanya beliau SAW mengaqiqahkan Hasan dan Husain dengan masing-masing seekor domba."[969]

Hadits ini mengandung adanya persamaan antara keduanya (anak laki-laki dan perempuan).

Bab IV

Waktu Pelaksanaan Aqiqah

Tentang waktu pelaksanaan aqiqah:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa aqiqah dilaksanakan pada hari ketujuh dari kelahirannya. Imam Malik tidak menganggap satu hari dalam sepekan jika ia terlahir disiang hari. Abdul Malik bin Al Majisyun menghitungnya.

Ibnu Al Qasim berkata dalam *Al 'Utbiyah*, "Jika ia melakukan aqiqah pada malam hari maka hal itu tidak sah."

Para pengikut madzhab Imam Malik berbeda pendapat tentang awal waktu sahnya pelaksanaan aqiqah: Ada yang berpendapat waktunya adalah waktu menyembelih hewan kurban (yaitu waktu dhuha'). Adapun yang lainnya berpendapat setelah subuh dengan mengqiyaskan kepada pendapatnya Imam Malik dalam hal penyembelihan hewan kurban, tidak diragukan lagi ulama yang membolehkan menyembelih hewan kurban pada malam hari, maka mereka juga membolehkan penyembelihan hewan aqiqah pada malam hari.

2. Sebagian ulama lainnya berpendapat dibolehkan melakukan aqiqah pada tujuh hari kedua dan ketiga (maksudnya hari ke-14 dan hari ke-21).

---

[969] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Bab V

Usia Hewan Aqiqah dan Spesifikasinya

Tentang usia hewan untuk aqiqah dan spesifikasinya adalah seperti usia hewan untuk kurban dan spesifikasinya yang dibolehkan (maksudnya hewan yang tidak cacat seperti hewan kurban). Saya tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat yang terjadi dalam madzhab Imam Malik dan tidak juga diluar madzhab beliau.

Bab VI

Hukum Daging Aqiqah

Tentang hukum daging hewan aqiqah, kulitnya dan semua bagiannya, hukumnya mengikuti hukum daging hewan kurban dalam hal sebagai makanan pribadi, untuk sedekah dan larangan diperjualbelikan.

Seluruh ulama telah menyatakan bahwa perbuatan pada masa jahiliyah yang melumuri kepala si bayi dengan darah hewan aqiqahnya telah dihapus hukumnya dalam Islam, hal tersebut terdapat dalam hadits Buraidah Al Aslami RA, ia berkata,

كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا وُلِدَ لِأَحَدِنَا غُلَامٌ ذَبَحَ شَاةً وَلَطَخَ رَأْسَهُ بِدَمِهَا، فَلَمَّا جَاءَ الإِسْلَامُ كُنَّا نَذْبَحُ وَنَحْلِقُ رَأْسَهُ وَنُلَطِّخُهُ بِزَعْفَرَانٍ.

"Ketika kami pada masa jahiliyah, apabila salah seorang diantara kami mendapatkan keturunan anak laki-laki, maka ia memotong seekor kambing untuknya dan melumuri kepalanya dengan darahnya, setelah Islam datang maka kami menyembelih seekor kambing untuknya, mencukur rambut kepalanya dan melumurinya dengan minyak za'faran."[970]

Sementara Al Hasan dan Qatadah berpendapat aneh, menurut mereka; kepala si anak diusap dengan kapas yang telah dilumuri darah hewan aqiqahnya.

---

[970] *Shahih.* HR. Abu Daud (2843), Ath-Thahawi dalam *Musykil Al Atsar* (1/456), di *shahih*kan oleh Al Hakim (4/238), diriwayatkanpula oleh Al Baihaqi (9/302), dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Dianjurkan untuk memotong-motong tulang belulang hewan aqiqah tersebut, karena masyarakat jahiliyah dahulu hanya memotongnya pada persendiannya saja.

Para ulama juga berbeda pendapat tentang mencukur rambut kepala bayi pada hari ketujuh kelahirannya dan bersedekah dengan perak seukuran berat timbangan rambut cukurannya:

1. Sebagian ulama mengatakan hal itu sangat dianjurkan.
2. Sebagian yang lainnya mengatakan tidak dianjurkan.

Kedua pendapat tersebut dari madzhab Imam Malik. Pendapat yang menganjurkannya lebih bagus, inilah pendapatnya Ibnu Hubaib berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa`*,

أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَلَقَتْ شَعَرَ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ، وَزَيْنَبَ وَأُمِّ كُلْثُومٍ فَتَصَدَّقَتْ بِزِنَةِ ذَلِكَ فِضَّةً.

"Bahwa Fatimah binti Rasulullah SAW mencukur rambut kepala Hasan, Husain, Zainab dan Ummu Kultsum, dan ia bersedekah dengan perak seukuran berat rambut mereka."[971]

* * * * *

[971] Sanadnya *dha'if*, HR. Malik dalam *Al Muatha'*(2/501), (1067), Ibnu Abi Dunya dalam *Al Ayyal* (49), Al Baihaqi (9/299), (304). Penyebab kelemahannya terputusnya sanad antara Muhammad bin Ali Abu Ja'far Al Baqir dengan Fatimah RA.

كتاب الأطعمة

KITAB MAKANAN

Dalam kitab ini dibagi menjadi dua topik utama:

Hal-Hal yang Diharamkan Dalam Keadaan Normal

Sumber energi yang dikonsumsi manusia berasal dari tumbuh-tumbuhan dan hewan. Hewan yang dimakan ada yang halal dalam pandangan syariat dan ada yang haram, ada yang tergolong hewan darat dan ada pula hewan laut. Yang diharamkan tersebut ada yang haram secara dzat atau subsatansinya dan ada pula yang diharamkan karena sebab tertentu yang menimpanya. Masing-masing pembagian tersebut ada yang telah disepakati oleh para ulama dan ada pula yang masih diperselisihkan.

Adapun makanan (daging hewan) yang diharamkan karena sebab tertentu yang menimpanya, secara umum ada sembilan macam:

1. Bangkai
2. Hewan yang mati karena tercekik.
3. Hewan yang mati dipukul.
4. Hewan yang mati jatuh dari tempat yang tinggi.
5. Hewan yang mati tertanduk hewan lain.
6. Hewan yang diterkam hewan buas.
7. Semua hewan yang luput dari satu syarat sahnya penyembelihan.
8. *Jallalah*, yaitu, hewan yang memakan kotoran atau sampah.
9. Makanan yang bercampur antara yang halal dan haram.

Tentang bangkai: Para ulama telah sepakat atas keharaman bangkai hewan darat, mereka berbeda pendapat tentang hewan bangkai laut, terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Sebagian ulama berpendapat ia halal secara mutlak.
2. Sebagian lainnya berpendapat ia haram secara mutlak.

3. Sebagian lainnya berpendapat ikan yang mati terapung haram dimakan, tetapi yang matinya terdampar ketepian maka ia halal dimakan.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara riwayat-riwayat hadits dalam bab ini dan kontradiksi antara keumuman ayat Al Qur`an sebagian dengan sebagian yang lainnya secara umum, namun pada bagian-bagian tertentu saling berkesesuaian satu dengan yang lainnya, begitu pula saling bertentangan antara satu bagian dengan bagian lainnya.

Ayat Al Qur`an yang bersifat umum adalah firman Allah SWT, "*Dihalalkan atas kalian bangkai ini.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 3).

Adapun riwayat hadits yang menyelisihi keumuman ayat tersebut, ada dua hadits, yang pertama *Muttafaq 'Alaihi* dan lainnya diperselisihkan.

Hadits *Muttafaq 'Alaih* adalah hadits Jabir,

إِنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَدُوْا حُوْتًا يُسَمَّى الْعَنْبَرَ، أَوْ دَابَّةً قَدْ جَزَرَ عَنْهُ الْبَحْرُ، فَأَكَلُوْا مِنْهُ بِضْعَةً وَعِشْرِيْنَ يَوْمًا شَهْرًا، ثُمَّ قَدِمُوْا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرُوْهُ فَقَالَ: هَلْ مَعَكُمْ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ: فَأَرْسَلُوْا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهُ فَأَكَلَهُ.

"Bahwa sahabat-sahabat Rasulullah SAW menemukan seekor ikan paus yang dinamakan *Al Anbar* atau jenis ikan laut yang terdampar ditepian pantai, mereka memakannya selama lebih dari dua puluh hari, atau selama sebulan, kemudian mereka menemui Rasulullah SAW dan memberitahukan hal tersebut kepada beliau, beliau kemudian bersabda, *'Apakah masih ada sisa dagingnya bersama kalian*?,' lalu mereka memberikannya kepada Rasulullah SAW, beliaupun memakannya."[972]

Hadits ini bertentangan dengan ayat diatas secara umum, dengan pengertiannya bukan dengan lafazhnya. Dan hadits yang diperselisihkan adalah hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari Abu Hurairah RA,

أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ: هُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ.

---

972 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (4361, 5493), Muslim (1935), Abu Daud (3840), An-Nasa`i (7/208, 209), Ahmad (3/308,311), Abdurrazak (8667) dan Al Humaidi (1242).

"Bahwasannya beliau SAW pernah ditanya tentang air laut, lalu beliau bersabda, '*Laut itu suci airnya dan halal bangkainya*'."[973]

Adapun hadits yang sejalan dengan ayat Al Qur`an yang bersifat umum diatas pada satu bagiannya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ismail bin Umayyah dari Abu Zubair dari Jabir RA, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوهُ، وَمَا طَفَا فَلاَ تَأْكُلُوهُ.

"*Hewan yang dilemparkan oleh air laut atau ia terdampar ditepi laut, maka makanlah, adapun hewan yang mati terapung, maka jangan kalian makan.*"[974]

Hadits ini menurut ulama lebih lemah dari hadits Imam Malik. Sebab lemahnya hadits yang diriwayatkan oleh Malik, karena didalamnya ada seorang perawi yang tidak dikenal, disamping diriwayatkan hanya melalui satu jalur saja. Abu Umar Ibnu Abdil Barr berkata, "Justru perawi-perawinya adalah orang-orang yang terkenal dan diriwayatkan melalui banyak jalur." Sedangkan sebab lemahnya hadits Jabir RA adalah perawi-perawi yang terpercaya meriwayatkannya hanya sampai pada Jabir saja (hadits *mauquf*).

Maka ulama yang menguatkan hadits Jabir daripada hadits Abu Hurairah berpegang pada dalil keumuman ayat Al Qur`an yang tidak mengecualikan apa-apa dari itu semua, kecuali hewan yang dihempaskan oleh air laut hingga terdampar di tepi pantai, sehingga disana tidak ada kontradiksi didalamnya. Sedangkan ulama yang menguatkan hadits Abu Hurairah RA berpendapat bahwa itu semua dibolehkan secara mutlak. Adapun ulama yang berpendapat bahwa itu semua tidak diperbolehkan untuk dimakan secara mutlak (terlarang) dengan jalan menguatkan keumuman ayat Al Qur`an diatas.

Ulama yang membolehkan secara mutlak adalah Imam Malik dan Syafi`i. Adapun yang tidak membolehkan secara mutlak (melarangnya) adalah Abu Hanifah. Sedangkan yang membedakan antara keduanya adalah ulama selain mereka bertiga.

---

973 *Shahih*. *Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

974 *Dha'if*, HR. Abu Daud (3815), Ibnu Majah (3247), Ad-Daruquthni (4/268, 269), Al Baihaqi (9/255), dinilai *dha'if* oleh Al Albani dalam *Dhaif Abu Daud*.

Adapun lima jenis hewan yang disebutkan oleh Allah SWT bersamaan dengan penyebutan bangkai, tidak ada perbedaan pendapat diantara para ulama bahwa hukumnya sama dengan hukum bangkai.

Tentang *Jalalah* (yaitu hewan yang mengkonsumsi makanan yang najis), Para ulama berbeda pendapat tentang hukum memakannya. Sebab perbedaan pendapat para ulama dalam permasalahan ini adalah adanya kontradiksi antara qiyas dengan riwayat hadits. Hadits yang dimaksud adalah,

أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ نَهَى عَنْ لُحُوْمِ الْجَلاَّلَةِ وَأَلْبَانِهَا.

"Bahwa Rasulullah SAW melarang memakan daging *jallalah* dan meminum air susunya."[975] (HR. Abu Daud dari Ibnu Umar)

Adapun qiyas yang bertentangan dengan semua ini: yaitu bahwa hal-hal yang masuk ke dalam perut hewan maka ia berubah menjadi daging dan semua bagian-bagian tubuhnya. Apabila kami katakan daging hewan itu halal, maka konsekwensinya hal-hal yang dapat berubah mengambil hukum hasil perubahannya, yaitu dagingnya itu sendiri, sebagaimana jika berubah menjadi tanah, atau seperti perubahan darah menjadi daging. Imam Syafi'i mengharamkan darah, sedangkan Imam Malik memakruhkannya.

Adapun najis yang bercampur dengan yang halal, pangkal permasalahan ini adalah hadits yang masyhur dari Abu Hurairah dan Maimunah,

أَنَّهُ سُئِلَ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَنِ الْفَأْرَةِ تَقَعُ فِي السَّمَنِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ جَامِدًا فَاطْرَحُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَكُلُوْا الْبَاقِيَ، وَإِنْ كَانَ ذَائِبًا فَأَرِيْقُوْهُ، أَوْ لاَتَقْرَبُوْهُ.

"Bahwa Rasulullah SAW ditanya tentang tikus yang terjatuh ke dalam minyak samin, maka beliau bersabda, '*Apabila minyak samin itu keras (padat) maka buanglah ia (tikus) dan bagian disekitarnya (yang*

[975] *Shahih.* HR. Abu Daud (3785), (3787), At-Tirmidzi (1824), Ibnu Majah (3189), Al Hakim (34/2), Ath-Thabrani dalam *Al Ausath* (622), dalam *Al Kabir* (13187, 13506), Al Baihaqi (9/332), dan didalam *shahih* Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

terkena), dan makanlah sisanya, namun apabila minyak samin itu cair maka tumpahkanlah dan janganlah kamu mendekatinya."[976]

Pendapat para ulama tentang najis yang bercampur dengan makanan yang halal terbagi menjadi dua pendapat:

1. Ulama yang mengharamkan bagian yang tercampur saja, meskipun tidak mengubah warna, bau dan rasa makanan itu sendiri sebelum benda najis tersebut jatuh menimpanya, inilah pendapat yang masyhur, yang dianut oleh jumhur ulama.

2. Ulama yang berpegang pada perubahan yang terjadi, inilah pendapatnya ahlu zhahir dan salah satu riwayat dari Imam Malik.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mereka didalam memahami hadits, karena diantara mereka ada yang memahminya sebagai dalil khusus yang bermaksud khusus, mereka adalah ahlu zhahir, menurut mereka; hadits ini berlaku menurut zhahirnya, dan segala sesuatu dipertimbangakan dengan perubahan yang disebabkan oleh najis atau tidak.

Diantara mereka ada yang mehaminya sebagai dalil khusus yang bermaksud umum, mereka adalah jumhur ulama, menurut mereka; Pemahaman terbaliknya adalah selagi benda yang najis itu mencampuri yang halal maka serta merta ia menjadi najis. Hanya saja mereka belum bisa menerima argumen perbedaan antara yang keras (padat) dan yang cair, karena adanya benda yang bercampur dalam dua keadaan tersebut, meskipun pada salah satu dari dua keadaan itu lebih dominan pencampurannya (yaitu pada yang padat), menurut prinsip ini maka konsekwensinya adalah adanya perbedaan antara pencampuran yang banyak dan yang sedikit, maka ketika mereka tidak membedakan antara keduanya, seakan-akan mereka membatasi sebahagian hadits diatas menurut zhahirnya dan sebahagiannya mengikuti qiyas, karena itu ahlu zhahir menetapkan semuanya menurut zhahir hadits.

---

[976] Adapun hadits Maimunah diriwayatkan oleh Al Bukhari (5538), (5540), Abu Daud (3841), At-Tirmidzi (1798), An-Nasa'i (7/178), Ahmad (6/329). Sementara hadits Abu Hurairah diriwayatkan Abu Daud (3842), Ahmad (2/232, 233,490), Abdurrazak (278), dan Al Baihaqi (9/353).

Adapun hal-hal yang diharamkan secara substansinya, diantaranya ada yang disepakati oleh para ulama dan ada pula yang masih diperselihkan:

Hal-hal yang telah disepakati oleh para ulama: Kaum muslimin telah sepakat tentang dua hal, yaitu daging babi dan darah.

Tentang babi, para ulama telah sepakat atas keharaman lemaknya, dagingnya dan kulitnya, namun mereka berbeda pendapat tentang menggunakan rambutnya dan tentang kesucian kulitnya yang telah disamak dan yang belum. Pembahasan ini telah berlalu di kitab thaharah.

Tentang darah, para ulama telah sepakat atas keharaman darah yang mengalir dari hewan yang disembelih, namun mereka berbeda pendapat tentang darah yang tidak mengalir.

Demikian pula para ulama berbeda pendapat tentang darah ikan:

1. Sebagian ulama menganggapanya najis.

2. Sebagian ulama lainnya tidak menganggapnya sebagai najis. Perbedaan pendapat dalam hal ini semuanya terdapat dalam madzhab Imam Malik dan selain madzhab beliau.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara prinsip yang mutlak dengan prinsip yang terikat, karna firman Allah SWT, "*Diharamkan atas kalian darah dan bangkai.*" (Qs. Al Maidah [5]: 3) mengandung keharaman darah yang mengalir dan selainnya, sedangkan firman Allah SWT, "*Atau darah yang mengalir.*" (Qs. Al An'aam [6]: 145) menurut *dalil khithab*-nya ayat ini mengandung keharaman darah yang mengalir saja.

Maka ulama yang membawa prinsip yang mutlak pada yang terikat mensyartakan adanya darah yang mengalir untuk keharamannya. Sedangkan ulama yang melihat bahwa prinsip yang mutlak itu mengandung hukum tambahan atas yang terikat dan bahwa kontradiksi antara keduanya termasuk ke dalam *dalil khithab* sedangkan prinsip yang mutlak adalah umum. Dan yang umum lebih kuat dari *dalil khithab (mafhum mukhalafah)*, mereka menetapkan berdasarkan yang mutlak. Menurut mereka darah yang banyak dan sedikit semuanya diharamkan. Darah yang mengalir menjadi syarat keharaman darah itu terdapat pada hewan yang disembelih (maksudnya, darah yang mengalir ketika penyembelihan hewan yang halal dimakan).

Adapun tentang darah yang mengalir dari hewan yang masih hidup maka banyak dan sedikitnya haram, begitu pula halnya dengan darah hewan yang terlarang memakannya meskipun disembelih maka banyak dan sedikitnya tetap haram. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara prinsip yang umum dan qiyas.

Prinsip yang umum itu adalah firman Allah SWT, "*Diharamkan atas kalian darah dan bangkai.*" (Qs. Al Maidah [5]: 3)

Sedangkan qiyas: Dapat dimungkinkan hukum darah mengikuti hukum bangkai hewannya (maksudnya, apabila hewan yang bangkainya diharamkan maka darahnya pun diharamkan, dan bangkai yang halal maka darahnya pun halal), oleh karena itu Malik berpendapat bahwa hewan yang memiliki darah yang tidak mengalir maka ia bukan bangkai.

Al Qadhi (penulis) berkata, "Masalah ini sudah kami sampaikan dalam kitab thaharah. Dalam hal ini para fukaha menyebutkan sebuah hadits yang mengkhususkan keumuman tetang darah, yaitu sabda beliau SAW,

أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ...

"*Dihalalkan bagi kami dua bangkai dan dua darah....*"[977]

Menurut hemat saya, hadits ini tidak terdapat dalam kitab hadits yang masyhur dikalangan ulama."

Adapun hal-hal yang keharaman substansinya diperselisihkan ada empat:

1. Daging hewan buas dari jenis burung dan hewan berkaki empat.
2. Hewan berkuku genap.
3. Daging hewan yang diperintahkan untuk dibunuh.
4. Daging hewan-hewan yang menjijikkan.

---

[977] *Shahih.* HR. Ibnu Majah (3314), Ahmad (2/97), Ad-Daruquthni (4/271), Abd bin Humaidi dalam *Al Muntakhab* (820), Al Baihaqi dari hadits Ibnu Umar, dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

Abu Humaid menceritakan dari Imam Syafi'i, bahwa dia mengharamkan daging hewan yang dilarang membunuhnya, seperti tawon, sehingga hal ini merupakan jenis kelima yang diperselisihkan.

Masalah pertama: Daging hewan buas dari spesies burung dan hewan berkaki empat

Yaitu hewan buas yang berkaki empat: Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Imam Malik bahwa itu dimakruhkan, dan para pengikutnya pun mengikuti pendapat ini, menurut mereka pendapat inilah yang unggul.

Imam Malik menyebutkan dalam *Al Muwaththa`* sebuah dalil yang menunjukkan bahwa hewan buas berkaki empat diharamkan, berdasarkan hadits Abu Hurairah RA dari Nabi SAW, beliau bersabda.

أَكْلُ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ حَرَامٌ.

"*Memakan setiap hewan buas yang bertaring hukumya haram.*"[978] Demikianlah pendapat kami.

Ulama yang juga berpendapat mengharamkannya adalah Syafi'i, Asyhab, pengiku-pengikut madzhab Imam Malik, dan Abu Hanifah, hanya saja mereka berbeda pendapat tentang jenis hewan buas yang diharamkan itu:

1. Abu Hanifah berpendapat setiap hewan yang memakan daging berarti ia adalah hewan buas, sampai seekor gajah, biawak, bajing menurutnya termasuk hewan buas, begitu pula kucing.

2. Syafi'i berpendapat biawak dan musang boleh dimakan, yang disebut hewan buas yang diharamkan untuk dimakan adalah yang menyerang manusia, seperti singa, macan dan srigala. Dua pendapat tersebut terdapat dalam madzhab Imam Malik.

3. Menurut jumhur ulama, monyet tidak boleh dimakan dan tidak pula dimanfaatkan. Menurut Syafi'i, anjing juga haram dimakan dan tidak boleh dimanfaatkan, karena dia memahami larangan dari air liurnya maka fisiknya pun najis.

---

[978] *Shahih.* HR. Muslim (1933), At-Tirmidzi (1479), An-Nasa`i (7/200), Ibnu Majah (3233), dan Al Baihaqi (9/315).

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara ayat Al Qur`an dengan hadits-hadits yang diriwayatkan. Karena zhahir firman Allah SWT, "*Katakanlah: Tidak kudapati didalam apa yang diwahyukan kepadku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya.....*" (Qs. Al An'aam [6]: 145) mengandung pengertian bahwa hal-hal yang tidak disebutkan disini maka ia adalah halal. Sedangkan zhahir hadits Tsa'labah Al Khusyanni, ia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ.

"Rasulullah SAW melarang memakan setiap hewan buas yang bertaring."[979]

Mengandung makna bahwa hewan buas diharamkan, demikianlah hadits tersebut diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Adapun Imam Malik meriwayatkan pula sebuah hadits yang senada dengan ini melalui jalur Abu Hurairah RA yang sangat jelas kontradiksinya dengan ayat Al Qur`an diatas, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

أَكْلُ كُلِّ ذِيْ نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ حَرَامٌ.

"*Memakan setiap hewan buas yang betaring hukumnya haram.*"

Karena hadits pertama diatas masih ada kemungkinan untuk dikompromikan dengan ayat Al Qur`an, yaitu bahwa larangan yang terdapat didalam hadits bermaksud makruh saja. Sedangkan hadits Abu Hurairah tidak mungkin dikompromikan dengan ayat Al Qur`an, kecuali dengan meyakini bahwa ia sebagai penghapus (*nasikh*) terhadap ayat Al Qur`an, menurut pendapat yang mengatakan bahwa tambahan berarti penghapus (*nasikh*) dan bahwa Al Qur`an dapat dihapus oleh Sunnah yang mutawatir.

Ulama yang mengkompromikan antara hadits Abu Tsa'labah dengan ayat Al Qur`an, memahami hadits tentang daging hewan buas memiliki hukum makruh.

---

[979] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5530, 5780, 5781), Muslim (1932), Abu Daud (3802), At-Tirmidzi (1477), An-Nasa`i (7/200), Ibnu Majah (3232), Ahmad (4/193, 194), Ath-Thayalisi (1016) dan Ad-Darimi (2/84).

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa hadits Abu Hurairah mengandung unsur tambahan terhadap hal yang ada di dalam ayat Al Qur`an, mereka mengharamkan daging hewan buas.

Dan ulama yang meyakini bahwa biawak dan musang keduanya haram, mereka berdalil dengan keumuman lafazh hewan buas.

Sedangkan ulama yang mengkhususkan semua itu adalah serangannya terhadap manusia, mereka berlandaskan dengan sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Ammar, dia berkata, "Aku bertanya kepada Jabir bin Abdullah RA tentang biawak, apakah ia boleh dimakan?" Dia menjawab, "Ya, (Boleh)," aku bertanya, "Apakah ia hewan buruan?" dia menjawab, "Ya." Aku bertanya lagi, "Apakah kamu mendengarnya dari Rasulullah SAW?" dia menjawab, "Ya."[980]

Hadits ini meskipun Abdurrahman bin Ammar menyendiri dalam periwayatannya namun dia *tsiqah* menurut mayoritas para ahli hadits, berdasarkan riwayat yang *tsabit* dari penetapan Rasulullah SAW atas kebolehan memakan biawak dihadapan beliau.

Adapun tentang hewan buas dari jenis burung:

1. Jumhur ulama berpendapat diperbolehkan untuk dimakan, berdasarkan ayat diatas.

2. Segolongan ulama mengharamkannya, berdasarkan riwayat yang terdapat dalam hadits Ibnu Abbas RA, bahwasanya ia berkata,

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَكُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ.

"Rasulullah SAW melarang memakan setiap hewan buas yang bertaring dan setiap yang bercakar (berkuku) dari jenis burung."[981]

---

[980] *Shahih.* HR. At-Tirmidzi (851, 1791), An-Nasa`i (5/191), (7/200), Ibnu Majah (3236), Ahmad (3/318, 322), Ibnu Al Jarud dalam *Al Muntaqa* (438, 890), Ad-Daruquthni (2/245, 246), Al Baihaqi (5/183), (9/318) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih At-Tirmidzi* .

[981] *Shahih.* HR. Muslim (1934), Abu Daud (3805), An-Nasa`i (7/206), Ibnu Majah (3234), Ahmad (1/244, 302, 327), Ath Thayalisi (2745), Ad-Darimi (2/85) dan Al Baihaqi (9/315).

Hanya saja hadits ini tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, akan tetapi disebutkan oleh Abu Daud.

Masalah kedua: Hewan yang berkuku genap

Masalah kedua, yaitu perbedaan pendapat dikalangan ulama tentang hewan jinak yang berkuku genap (maksudnya kuda, bighal dan keledai):

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa daging keledai jinak haram untuk dimakan, kecuali *atsar* yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dan Aisyah Ra bahwa keduanya membolehkannya.

2. Imam Malik berpendapat makruh, sedangkan riwayat kedua darinya pula seperti pendapatnya jumhur ulama.

Begitu pula dalam bighal jumhur ulama berpendapat bahwa bighal hukumnya haram untuk dimakan. Segolongan ulama memakruhkannya, tidak mengharamkannya, pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik.

Tentang kuda:

1. Imam Malik, Abu Hanifah dan jama'ah para ulama berpendapat bahwa ia diharamkan untuk dikonsumsi.

2. Syafi'i, Abu Yusuf, Muhammad dan jama'ah ulama lainnya membolehkannya.

Sebab perbedaan pendapat: Pertentangan antara ayat-ayat Al Qur`an yang telah disebutkan diatas dengan hadits-hadits yang riwayatkan dalam bab ini, diantaranya hadits Jabir dan yang lainnya, ia berkata:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، وَأَذِنَ فِي لُحُوْمِ الْخَيْلِ.

"Rasulullah SAW melarang memakan keledai jinak pada hari perang Khaibar dan beliau mengijinkan daging kuda."[982]

Adapun ulama yang mengkompromikan antara ayat diatas dengan hadits ini menyatakan bahwa ia adalah makruh. Mereka yang berpegang

---

[982] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (4219, 5520, 5524), Muslim (1941), At-Tirmidzi (1793), An-Nasa`i (7/201), Ibnu Majah (3191), dan Ahmad (3/356).

degan prinsip *naskh* mengharamkan daging keledai, atau ia berkata dengan adanya tambahan tanpa mewajibkannya sebagai penghapus.

Ulama yang tidak mengharamkanya berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan dari Ishak Asy-Syaibani dari Ibnu Abi Aufa, ia berkata:

أَصَبْنَا حُمُرًا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَيْبَرَ وَطَبَخْنَاهَا، فَنَادَى مُنَادِي النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَكْفَأُوْا الْقُدُوْرَ بِمَا فِيهَا.

"Kami menangkap seekor keledai bersama Rasulullah SAW di hari perang Khaibar dan kami pun memasaknya, lalu penyeru Rasulullah SAW berkata; Tuangkanlah semua yang terdapat dalam panci tersebut'."[983]

Ibnu Ishak berkata, "Hal itu disebutkan kepada Sa'id bin Jubair Ra, dia berkata, 'Sebab pelarangannya adalah karena ia memakan makanan yang bercampur dengan yang najis'."

Adapun perbedaan pendapat para ulama dalam permasalahan bighal ini adalah kontradiksi antara *dalil khithab* dalam firman Allah SWT, "*Dan Dia menciptakan kuda, bighal dan keledai untuk kamu tunggangi dan menjadi perhiasan.*" (Qs. An-Nahl [16]:8) dan firman Allah SWT dalam surah Al An'aam: "*Diantaranya ada yang dapat kamu tunggangi dan diantaranya ada yang kamu makan.*" (Qs. Al An'aam [6]: 79) dengan ayat yang membatasi hewan-hewan yang diharamkan utuk memakannya, karena pemahaman *dalil khithab*-nya menunjukkan bahwa yang dibolehkan untuk bighal adalah dengan menungganginya, bersamaan dengan qiyas bighal terhadap keledai.

Adapun Sebab perbedaan pendapat para ulama dalam masalah kuda adalah kontradiksi antara *dalil khithab* dalam ayat diatas dengan hadits Jabir RA, dan kontradiksi antara qiyas kuda dengan bighal dan keledai, akan tetapi kebolehan daging kuda ditetapkan berdasarkan nash hadits Jabir diatas, maka tidak sepatutnya ia ditolak dengan qiyas dan tidak pula dengan *dalil khithab*.

---

983 *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (3155, 4220), Muslim (1937), An-Nasa'i (7/203), Ibnu Majah (3192), dan Al Baihaqi (9/330).

Masalah ketiga: Daging hewan yang diperintahkan untuk dibunuh

Tetang hewan yang diperintahkan untuk membunuhnya, yaitu lima jenis:

1. Burung gagak
2. Elang
3. Kalajengking
4. Tikus
5. Anjing hitam

Segolongan ulama memahami bahwa perintah untuk membunuhnya bersamaan dengan adanya larangan membunuh hewan ternak yang boleh dimakan, bahwa penyebabnya adalah keharaman, inilah pendapatnya Syafi'i.

Sedangkan segolongan lainnya memahami makna adanya unsur yang membahayakan atau yang menyerang manusia, bukan makna keharamannya, inilah pendapatnya Imam Malik, Abu Hanifah dan jumhur pengikut madzhab mereka.

Masalah keempat: Daging hewan yang menjijikkan

Adapun jenis keempat (yaitu hewan-hewan yang menjijikkan, seperti serangga, katak, kepiting, kura-kura dan sejenisnya):

1. Imam Syafi'i mengharamkannya.
2. Sedangkan selain beliau membolehkannya.
3. Sebagian lainnya ada yang memakruhkanya.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mereka di dalam memahami makna yang terkandung dalam kalimat keji (kotor) dalam firman Allah SWT, "*dan mengharamkan segala yang buruk bagi mereka.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 157), maka ulama yang berpendapat itu semua diharamkan berdasarkan nash syariat tersebut, mereka tidak mengharamkan apa-apa yang menjijikkan yang tidak tercantum dalam nash. Sedangkan mereka yang berpendapat bahwa hewan-hewan yang keji (kotor) adalah yang tidak mengenakakan hati, mereka berkata, "Ia juga diharamkan."

Masalah kelima: Memakan daging hewan yang dilarang membunuhnya

Adapun riwayat yang diceritakan oleh Abu Hamid dari Syafi'i bahwa beliau mengharamkan memakan hewan yang dilarang membunuhnya, seperti laba-laba dan tawon adalah anggapan yang tidak berdasar, karena saya sendiri tidak mengetahui adanya hadits yang diriwayatkan dalam hal ini, boleh jadi hal itu terdapat dalam kiab-kitab yang tidak kami kenal.

Hukum Memakan Hewan-Hewan Laut

Tentang hewan-hewan laut, sesungguhnya para ulama telah sepakat mengenai kehalalannya, selama tidak bertepatan dengan nama hewan darat yang diharamkan. Imam Malik berkata, "Tidak mengapa memakan semua jenis hewan-hewan laut," hanya saja beliau memakruhkan memakan babi laut, menurutnya, "Kalian menamakannya sebagai babi," ini juga pendapatnya Ibnu Abi Laila, Al Auza'i, Mujahid dan jumhur ulama, kecuali ada sebagian diantara mereka yang mensyaratkan untuk melakukan penyembelihan pada selain ikan, pembahasannya sudah berlalu.

Al Laits bin Saq'ad berkata, "Adapun ikan duyung (manusia air) dan babi laut, keduanya tidak boleh dimakan dalam keadaan bagaimanapun juga."

Sebab perbedaan pendapat: Apakah secara bahasa dan syariat penamaan istilah manusia dan babi juga berlaku untuk babi laut dan manusia air (ikan duyung)? menurut prinsip ini berarti semua jenis hewan laut yang namanya secara bahasa dan syariat bertepatan dengan nama hewan darat yang diharamkan, seperti anjing laut menurut mereka yang mengharamkannya. Pembahasan dalam masalah ini bertolak pada dua hal: *Pertama*, apakah nama-nama ini sebatas bahasa saja? *Kedua*, apakah nama-nama yang bersesuaian secara umum atau tidak? karena manusia air dan babi laut bersesuaian dengan nama babi darat dan manusia darat karena sebab konjungsi namanya.

Adapun ulama yang menerima nama-nama ini secara bahasa dan melihat bahwa nama yang berserikat secara umum memiliki konsekwensi keharamannya, karena itu Imam Malik dalam hal ini bersikap *abstain*

(*tawaqquf*), menurutnya; kalian menamakannya sebagai babi. Inilah keadaan hewan yang diharamkan untuk dimakan dalam syariat dan yang dibolehkan untuk dimakan.

Hukum Khamer dan Perasan Anggur atau Kurma

Adapun tumbuh-tumbuhan sebagai gizi bagi manusia seluruhnya halal kecuali khamer dan semua jenis perasan anggur dan kurma yang dijadikan sebagai khamer dan juga apa yang terbuat dari madu.

Tentang khamer, para ulama telah sepakat akan keharamannya, sedikit dan banyaknya (yang berasal dari perasan anggur atau kurma).

Tentang perasan anggur atau kurma, yang tidak memabukkan, ulama berbeda pendapat tentangnya, namun mereka sepakat bahwa apa yang memabukkan dari itu semua hukumnya haram:

1. Jumhur fuqaha penduduk Hijaj dan jumhur ahli hadits berkata, "Air perasan anggur atau kurma untuk khamer sedikit dan banyaknya haram."

2. Ulama Irak (Ibrahim An-Nakha'i, Sufyan Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Syarik, Ibnu Syubrumah, Abu Hanifah dan semua ulama kufah dan mayoritas ulama Bashrah) mereka berkata, "Yang diharamkan dari perasan anggur atau kurma, yang memabukkan itu adalah mabuknya itu sendiri bukan dzatnya (substansinya)."

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara riwayat-riwayat hadits dan qiyas-qiyas dalam bab ini. Ulama-ulama negeri Hijaj dalam menguatkan pendapatnya berargumen dengan dua jalan: *Pertama*, hadits-hadits yang berbicara masalah tersebut. *Kedua*, penamaan perasan anggur atau kurma sebagai khamer.

Diantara hadits yang masyhur dipegang oleh ulama-ulama Hijaj adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Ibnu Syihab dari Abu Salamah bin Abdurrahmaan dari Aisyah RA, ia berkata:

سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبِتْعِ وَعَنْ نَبِيْذِ الْعَسَلِ؟ فَقَالَ: كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ.

"Rasulullah SAW pernah ditanya tentang *al bit'u* dan tentang perasan madu?[984] beliau bersabda, *'Setiap minuman yang memabukkan maka haram (hukumnya)'.*"[985] (HR. Al Bukhari)

Yahya bin Ma'in berkata, "Hadits ini adalah yang paling *shahih* diriwayatkan dari Nabi SAW dalam masalah pengharaman khamer."

Diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Ibnu Umar RA bahwa Nabi SAW bersabda;

كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ.

"Setiap yang memabukkan adalah khamer, dan setiap khamer adalah haram."[986]

Kedua hadits ini *shahih.* Yang pertama disepakati keshahihannya, yang kedua Imam Muslim sendiri yang menilainya *shahih.* Imam At-Tirmidzi dan Abu Daud dan An-Nasa'i meriwayatkan sebuah hadits dari Jabir bin Abdullah bahwa Rasulullah SAW bersabda:

مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ.

"Apa pun yang banyaknya memabukkan, maka sedikitnya pun tetap haram."[987]

Hadits ini sebagai nash yang masih diperselisihkan.

Adapun argumentasi yang menyatakan bahwa setiap perasan anggur atau kurma disebut sebagai khamer, dalam hal ini mereka menempuh dua jalan: *Pertama,* dari sisi penetapan namanya berasal dari akar kata kalimat dalam bahasa arabnya. *Kedua,* dari sisi periwayatan *(sama').*

---

[984] Dalam riwayat Al Bukhari dengan lafazh, *"Rasulullah SAW ditanya tentang al bit'u yaitu perasan madu."*

[985] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5585), Muslim (2001), Abu Daud (3683), At-Tirmidzi (1863), An-Nasa'i (8/298), Ibnu Majah (3386), Ahmad (6/190, 225) dan Ath Thayalisi (1478).

[986] *Shahih.* HR. Muslim (2003), Abu Daud (3679), At-Tirmidzi (1861), An-Nasa'i (8/296, 297), dan Ahmad dalam *Al Asyribah* (26).

[987] *Shahih.* HR. Abu Daud (3681), At-Tirmidzi (3393), Ibnu Majah (3393), Ahmad (3/343) dan dalam *Al Asyribah* (148), Ibnu Al Jarud (860) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Abu Daud.*

Adapun dari sisi penetapaannya yang berasal dari akar kata dalam bahasa arab, telah dimaklumi bersama oleh ahli bahasa bahwa *khamer* disebut sebagai *khamr* karena ia menutup akal, maka konsekwensinya adalah setiap *khamer* dalam bahasa adalah yang dapat menutup akal sehat manusia. Cara untuk menetapkan istilah tersebut diperselisihkan oleh kalangan ahli ushul, yang mana hal itu tidak diterima oleh ulama-ulama Khurasan.

Sedangkan cara kedua dari sisi periwayatannya (*sama'*), mereka berkata, "Meskipun kami tidak menerima bahwa istilah perasan anggur disebut sebagai khamer, tetapi ia disebut sebagai khamer secara syar'i, mereka berhujjah dengan sebuah hadits dari Ibnu Umar RA yang terdahulu dan dengan hadits yang diriwayatkan dari Abu Hurairah RA bahwa Rasulullah SAW bersabda:

الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ: النَّخْلَةِ وَالْعِنَبَةِ.

"*Khamer terbuat dari dua pohon ini; Kurma dan anggur.*"[988]

Hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar RA bahwa Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ مِنَ الْعِنَبِ خَمْرًا، وَإِنَّ مِنَ الْعَسَلِ خَمْرًا، وَمِنَ الزَّبِيبِ خَمْرًا، وَمِنَ الْحِنْطَةِ خَمْرًا، وَأَنَا أَنْهَاكُمْ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ.

"*Sesungguhnya dari pohon anggur dapat dibuat khamer, juga dari madu, juga dari kismis, juga dan dari gandum. Sesungguhnya aku melarang kalian dari setiap yang memabukkan atau kurma.*"[989]

Ini semua sebagai dasar hukum mereka didalam menetapkan pengharaman air perasan anggur.

Sedangkan ulama-ulama Kufah berpegang dengan zhahir firman Allah SWT, "*Dan dari buah-buahan pohon kurma dan anggur kalian membuat darinya apa-apa yang memabukkan dan sebagai rizki karunia*

---

[988] *Shahih.* HR. Muslim (1985), Abu Daud (3678), At-Tirmidzi (1875), An-Nasa'i (8/294), Ibnu Majah (3378), Ahmad (2/526) dan Al Baihaqi (8/289, 290).

[989] *Shahih.* HR. Abu Daud (3676, 3677), At-Tirmidzi (1872), Ibnu Majah (3379), Ahmad (4/267, 273), Ad-Daruquthni (4/252, 253) dinilai *shahih* oleh Al Hakim (4/148) dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Ash-Shahihah* (1593) dan dalam *Shahih Al Jami '* (2220).

yang baik." (Qs. An-Nahl [16]: 67) dan dengan hadits-hadits yang diriwayatkan dalam bab ini dan juga dengan qiyas maknawi.

Adapun hujjah ulama dengan ayat Al Qur`an diatas, mereka berkata, "*Sakkaran* itulah yang memabukkan, seandainya ia diharamkan menurut fisiknya (dzat/materinya) tentulah Allah tidak akan menamakannya sebagai rizki karunia yang baik."

Dan hadits-hadits yang dijadikan sebagai landasan mereka dalam bab ini, yang paling masyhur adalah hadits Abu Aun Ats-Tsaqafi dari Abdullah bin Syaddad dari Ibnu Abbas RA dari Nabi SAW, beliau bersabda:

حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا وَالسُّكْرُ مِنْ غَيْرِهَا.

"*Khamer diharamkan karena dzatnya, dan yang memabukkan berasal dari selainnya.*"[990]

Menurut mereka, "Hadits ini sebagai nash yang tidak perlu ditakwil lagi, sedangkan ulama-ulama Hijaj menilai *dha'if* hadits tersebut karena dalam beberapa periwayatannya terdapat redaksi yang berbeda:

وَالْمُسْكِرُ مِنْ غَيْرِهَا.

"*Dan yang memabukkan berasal dari selainnya.*"

Diantaranya hadits Syarik dari Samak bin Harb dengan sanadnya dari Abu Burdah bin Dinar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda,

إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الشَّرَابِ فِي الأَوْعِيَةِ، فَاشْرَبُوْا فِيْمَا بَدَا لَكُمْ وَلاَ تَسْكَرُوْا.

"*Sesungguhnya aku pernah melarang kalian meminum di bejana, maka sekarang minumlah apa yang ada pada kalian dan janganlah kalian mabuk.*"[991] HR. Ath Thahawi.

---

[990] *Shahih Mauquf.* HR. An-Nasa`i (8/320) dan *Al Kubra* (5193, 5194, 5195, 5196, 6778, 6779, 6780) Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (4/214), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (10837, 10839, 10840, 10841, 12389, 12633), Al Baihaqi (8/297), (10/213) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa`i.*

Mereka meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud RA, ia berkata: Aku menyaksikan pengharaman perasan air anggur atau kurma sebagaimana yang kalian saksikan, kemudian aku menyaksikan penghalalannya lalu aku menghafalnya, sedangkan kalian melupakannya.[992]

Mereka juga meriwayatkan dari Abu Musa, ia berkata:

بَعَثَنِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَمُعَاذٌ إِلَى الْيَمَنِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّ بِهَا شَرَابَيْنِ يَصْنَعَانِ مِنَ الْبُرِّ وَالشَّعِيْرِ: أَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ: الْمِزْرُ، وَالْآخَرُ يُقَالُ لَهُ: الْبِتْعُ، فَمَا نَشْرَبُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: اشْرَبَا وَلَا تَسْكَرَا.

"Rasulullah SAW mengutus aku dan Muazd ke Yaman, lalu kami berkata; Wahai Rasulullah SAW, sesungguhnya disana ada dua jenis minuman yang terbuat dari biji gandum dan gandum, yang pertama mereka sebut *al mizr* dan yang lainnya disebut *al bit'u*, manakah yang kami minum? beliau SAW bersabda, *'Minumlah kalian berdua, tetapi jangan sampai mabuk'*."[993] (HR. Ath Thahawi)

Dan dari hadits-hadits lainnya yang mereka sebutkan dalam bab ini. Adapun hujjah mereka dari sisi penelitian, mereka berkata, "Al Qur`an menyatakan bahwa sebab pengharaman khamer adalah dapat menghalangi seseorang dari mengingat Allah, menimbulkan permusuhan dan kebencian, sebagaimana firman-Nya, "*Dengan minuman keras dan judi itu, syetan hanyalah bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan shalat.*" (Qs. Al Maaidah [5]: 91)

---

[991] *Shahih.* HR. An-Nasa`i (8/319) dan *Al Kubra'* (5187), Ad-Daruquthni (4/259), Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* (4/228), Ath-Thabrani (22/198) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih An-Nasa`i.*

[992] Kami tidak menemukannya dari Ibnu Mas'ud dengan redaksi ini, tetapi diriwayatakan dari Ibnu Majah (3406) dari Ibnu Mas'ud secara *marfu'*, "*Sesungguhnya aku melarang kalian meminum perasan kurma dalam wadah, ketahuilah bahwa wadah tidak mengharamkan sesuatu dan setiap yang memabukkan maka haram (hukumnya).*" Hadits ini dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih Ibnu Majah.*

[993] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (6124, 7172), Muslim (1733), Abu Daud (3184) dan Ahmad (4/407, 417).

Penyebab itu terdapat pada batas tertentu yang memabukkan, bukan pada batas yang kurang dari itu, maka konsekwensinya adalah kadar atau mukhlis itulah yang diharamkan, kecuali apa yang telah terjadi pada ijma' (kesepakatan) dari keharaman khamer sedikit dan banyaknya. Mereka berkata, "Bentuk ini merupakan salah satu dari qiyas yang menyerupai nash, yaitu qiyas memfokuskan pembahasan pada penyebabnya."

Ulama-ulama generasi terakhir dari para peneliti berkata, "Hujjah ulama-ulama Hijaz dengan jalan periwayatan lebih kuat, dan hujjah ulama-ulama Irak dengan jalan qiyas lebih jelas (zhahir)."

Apabila hal ini sebagaimana yang mereka katakan maka perbedaan pendapat tersebut kembali pada perbedaan persepsi mereka didalam menguatkan hadits daripada qiyas atau menguatkan qiyas daripada hadits apabila keduanya saling bertentangan, dan masalah yang diperselisihkan oleh para ulama itu sendiri, akan tetapi sebenarnya apabila nash sudah *tsabit* maka seharusnya yang wajib adalah menguatkannya dari qiyas.

Adapun apabila zhahir lafazhnya megandung kemungkinan untuk dapat ditakwilkan, maka barulah kita melakukan penelitian; Apakah dapat dikompromikan keduanya dengan menakwilkan lafazhnya, atau menguatkan zhahir lafazh atas kandungan yang terdapat dalam qiyas? Inipun masih diperselisihkan menurut kekuatan lafazh dari lafazh-lafazh zhahir dan kekuatan qiyas dari semua jenis qiyas yang bertolak belakang dengannya, namun demikian tidak diketahui perbedaan antara keduanya kecuali dengan nalar logika yang kuat, sebagaimana ketika menimbang perkataan seseorang yang tidak dapat diketahui ukurannya, boleh jadi dua penilaian mencapai angka yang sama, oleh karena itulah banyaknya terjadi perbedaan pendapat dikalangan mereka dari jenis ini hingga sebagian besar orang berkata, "Setiap mujtahid benar."

Al Qadhi (penulis) berkata, "Yang nampak padaku —*Wallahu a'lam*— bahwa sabda Rasulullah SAW, *'Setiap yang memabukkan maka haram (hukumnya)'*."[994] meskipun mengandung kemungkinan yang dimaksud adalah batas kadar yang memabukkan dan bukan jenis yang memabukkan itu sendiri, maka sebenarnya kejelasan menghubungkan hukum keharamannya itu dengan jenisnya lebih kuat daripada

---

[994] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

mengaitkannya dengan kadar batas tertentu, karena adanya kontradiksi dalam masalah ini dengan qiyas yang ditakwilkan oleh ulama-ulama Kufah, dan bukan sesuatu yang mustahil syariat mengharamkan sedikitnya yang memabukkan itu dan juga banyaknya sebagai tindakan pencegahan dari melakukan dosa dan sebagai peringatan keras dalam masalah ini, meskipun kerusakannya lebih terlihat pada batas yang banyak."

Dan sudah ditetapkan dalam syariat melalui ijma' bahwa yang dijadikan sebagai standar pengharaman khamer adalah jenisnya dan bukan kadar batasannya, jadi setiap yang kedapatan sifat yang memabukkan ini maka ia dihukumi sama dengan khamer, dan mereka yang mengklaim adanya perbedaan antara keduanya diminta untuk mendatangkan dalil, hal itu apabila kita tidak mengakui keshahihan sabda Nabi SAW:

مَا أَسْكَرَ كَثِيْرُهُ فَقَلِيْلُهُ حَرَامٌ.

"*Apa yang banyaknya memabukkan, maka sedikitnya pun haram.*"[995]

Karena jika mereka mau menerima hadits ini niscaya tidak akan terjadi perbedaan pendapat, jadi ia adalah nash yang masih dapat diperdebatkan namun tidak benar menolak nash hanya dengan qiyas.

Syariat memberitahukan kepada kita bahwa khamer mempunyai sisi negatif dan manfaat, firman Allah SWT, "*Katakanlah: Pada keduanya terdapat dosa besar dan manfaat bagi manusia.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 291)

Apabila qiyas dilakukan dengan maksud mengkompromikan antar keduanya, maka antara ada kerusakan dan manfaat, mereka mengharamkan jika khamer itu dalam kadar yang banyak namun jika dalam kadar yang sedikit tidak apa-apa, namun demikian syariat lebih menguatkan sisi negatifnya dengan adanya kerusakan yang terjadi ketimbang manfaat yang diberikan. Jadi khamer harus diharamkan banyak dan sedikitnya. Dengan demikian setiap perkara yang memiliki

---

[995] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

penyebab keharaman seperti ini dihukumi dengan hukum yang sama, kecuali jika terdapat dalil syar'i yang membedakannya.

Para ulama telah sepakat bahwa memeras anggur atau kurma diperbolehkan selama tidak dimaksudkan untuk membuat sesuatu yang dapat memabukkan, berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

فَانْتَبِذُوْا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ.

"*Maka lakukanlah pemerasan anggur (kurma), dan setiap yang memabukkan maka haram.*"[996]

Dan hadits yang (hukumnya) telah tsabit dari beliau SAW:

أَنَّهُ كَانَ يَنْتَبِذُ، وَأَنَّهُ كَانَ يُرِيْقُهُ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي أَوْ الثَّالِثْ.

"Beliau pernah memeras anggur dan beliau menuangnya pada hari kedua atau ketiga."[997]

Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini pada dua masalah:

Masalah pertama: Bejana yang digunakan untuk memeras anggur atau kurma

Para ulama telah sepakat atas bolehnya membuat perasan didalam tempat minuman, mereka berbeda pendapat jika hal itu dilakukan pada selainnya:

---

[996] Ini potongan dari hadits Abu Sa'id Al Khudri RA, lafazhnya secara marfu' adalah: *"Aku pernah melarang kalian dari menimbun daging-daging kurban setelah tiga hari, (maka sekarang) makanlah, bersedekahlah dan simpanlah, dan aku pernah melarang kalian dari memeras anggur, maka sekarang peraslah, dan setiap yang memabukkan itu haram. Dan Aku pernah pula melarang kalian dari menziarahi kuburan,maka sekarang ziarahilah, jangan berkata yang membentakkalian katakan hajran.*" HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/485), (1031), An-Nasa`i (7/234) dinilai *shahih* oleh Al Albani dalam *Shahih* An-Nasa`i.

[997] Lafazhnya dari Ibnu abbas RA: Rasulullah SAW pernah dibuatkan perasan kismis dalam satu bejana minum,lalu beliau meminumnya pada hari itu, esok harinya dan setelahnya, pada waktu sore hari ketiga beliau meminumnya , maka apa yang tersisa dibuang." HR. Muslim (2004)

1. Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Imam Malik bahwa beliau memakruhkan membuat perasan di *dubba'* (wadah yang terbuat dari kulit) dan *muzaffat* (wadah yang terbuat dari ter).

2. Sedangkan selain beliau tidak memakruhkannya.

3. Imam Ats-Tsauri memakruhkan memeras anggur di *dubba', hantam* (wadah yang terbuat dari campuran antara tanah, sabut dan darah), *naqir* (batang pohon yang dilubangi lalu dijadikan tempat minum) *dan muzaffat.* sedangkan Abu Hanifah dan pengikutnya membolehkan membuat perasan disemua tempat dan bejana.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan hadits-hadits dalam hal ini, yang demikian itu karena ada sebuah hadits dari Ibnu Abbas RA yang melarang membuat perasan pada empat tempat yang dimakruhkan oleh Ats-Tsauri, haditsnya *tsabit.* Imam Malik meriwayatkan dalam *Al Muwaththa`* dari Ibnu Umar RA,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ نَهَى عَنِ الإِنْتِبَاذِ فِي الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ.

"Bahwa Nabi SAW melarang membuat perasan kurma (anggur) di *dubba' dan muzaffat.*[998]

Disebutkan dalam hadits Jabir RA dari Nabi SAW melalui jalan Syarik dari Sammak, bahwasanya beliau SAW bersabda,

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ أَنْ تَنْبِذُوْا فِي الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيْرِ وَالْمُزَفَّتِ، فَانْتَبِذُوْا وَلاَ أُحِلُّ مُسْكِرًا.

"Aku pernah melarang kalian membuat perasan di dubba', hantam, naqiir dan muzaffat. Maka (sekarang) buatlah perasan kurma dan aku tidak menghalalkan apa yang memabukkan."[999]

Dan hadits Abu Sa'id Al Khudri yang diriwayatkan oleh Imam Malik dalam *Al Muwaththa`*, beliau SAW bersabda:

---

998 *Shahih.* HR. Malik dalam *Al Muwaththa`* (2/834), (1536), HR. Muslim (1997), Abu Daud (3690) dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas RA dengan lafazh: *"Beliau melarang dari duba', hatam, muzaffat dan naqiir."*

999 Sanadnya *hasan.* HR. Ath-Thahawi dalam *Syarh Ma'ani Al Atsar* ((4/228).

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الإِنْتِبَاذِ فَانْتَبِذُوْا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ.

"*Aku pernah melarang kalian membuat perasan kurma, maka sekarang buatlah perasan kurma, dan setiap yang memabukkan maka haram (hukumnya).*"[1000]

Ulama yang berpendapat bahwa larangan terdahulu yang dihapuskan adalah larangan membuat perasan di tempat-tempat yang telah disebutkan tadi, karena tidak diketahui adanya larangan lain selain ini, mereka berkata, "Boleh membuat perasan kurma/anggur pada semua jenis wadah dan bejana." Sedangkan ulama yang berpendapat larangan itu berarti larangan membuat perasan kurma secara mutlak, mereka berkata, "Larangan membuat perasan kurma di wadah dan bejana-bejana ini tetap berlaku."

Ulama yang berpegang dalam perkara ini dengan hadits Ibnu Umar RA berpendapat juga dengan kedua alat tersebut diatas (larangan menggunakan keduanya). Sedangkan ulama yang berpegang dengan hadits Inu Abbas RA berpendapat dengan yang empat alat tersebut karena ia mengandung penambahan dalil. Kontradiksi dalil ini dengan hadits Ibnu Umar adalah melalui jalan *dalil khithab*. Dalam *Shahih Muslim* terdapat judul kitab larangan membuat perasan kurma di *hantam,* didalamnya terdapat *rukhshah* jika tidak dengan *muzaffat.*

Masalah Kedua: Membuat perasan anggur atau kurma dengan dua materi campuran

Dalam hal ini:

1. Jumhur ulama berpendapat haramnya perasan dua materi campuran dari sesuatu yang pada dasarnya bisa dibuat perasan.

2. Segolongan ulama mengatakan bahwa perasaan itu makruh.

3. Yang lainnya berpendapat hal itu dibolehkan.

4. Segolongan lagi berkata, "Setiap perasan dua materi yang bercampur hukumnya haram, meskipun keduanya bukan materi yang biasa dijadikan sebagai perasan."

[1000] *Shahih. Takhrij*-nya telah disebutkan terdahulu.

Sebab perbedaan pendapat: Perbedaan persepsi mereka tentang larangan yang ada pada masalah ini, apakah berarti makruh atau haram? Apabila kami katakan larangan tersebut berarti haram, apakah menunjukkan rusaknya objek yang dilarang itu atau tidak? karena telah ditetapkan dari Rasulullah SAW:

أَنَّهُ نَهَى عَنْ أَنْ يَخْلِطَ التَّمْرُ وَالزَّبِيْبَ، وَالزَّهْوُ وَالرُّطَبَ، وَالْبُسْرُ وَالزَّبِيْبَ.

"Bahwasannya beliau melarang untuk mencampur perasan kurma dengan angggur kering, yang baru matang dengan yang sudah matang, antara *busr* (kurma mentah) dengan anggur kering."[1001]

Dalam riwayat yang lain disebutkan, bahwa beliau SAW bersabda:

لاَ تَنْتَبِذُوْا الزَّهْوَ وَالزَّبِيْبَ جَمِيْعًا، وَلاَ التَّمْرَ وَالزَّبِيْبَ جَمِيْعًا، وَانْتَبِذُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ.

"*Janganlah kalian memeras kurma yang baru matang dengan anggur kering secara bersamaan, tidak juga antara kurma matang dengan anggur kering secara bersamaan, peraslah masing-masing dari keduanya secara sendiri-sendiri.*"[1002]

Penafsiran para ulama terbagi menjadi tiga:

1. Pendapat yang mengharamkannya.
2. Pendapat yang menghalalkannya namun si pelakunya menanggung dosa.
3. Pendapat yang memakruhkannya.

Adapun ulama yang membolehkannya berpegang pada keumuman hadits tentang perasan ini, dalam hadits Abu Sa'id Al Khudri.

[1001] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5601), Muslim (1986), Abu Daud (3703), At-Tirmidzi (1876), An-Nasa'i (8/290), Ibnu Majah (3395), dan Ahmad (3/294, 300, 302, 317, 363, 369) seluruhnya dari hadits Jabir bin Abdillah RA.

[1002] *Muttafaq 'Alaih.* HR. Al Bukhari (5202), Muslim (1988), Abu Daud (3704), An-Nasa'i (8/289), dan Ibnu Majah (3397), Ahmad (5/295) dari Abu Qatadah RA.

Sedangkan ulama yang mengharamkan hasil perasan dua materi yang berbeda; boleh jadi mereka berpendapat bahwa penyebab keharamannya adalah pencampurbauran kedua, bukan sesuatu yang dihasilkan oleh pencampuran itu berupa materi yang keras dan yang memabukkan, atau berpegang dengan keumuman hadits yang menyebutkan adanya dua sembelihan yang sama. Mereka berijma' bahwa khamr, apabila berubah menjadi cuka dengan sendirinya boleh dikonsumsi, mereka berbeda pendapat apabila dengan sengaja menjadikan sebagai cuka, terbagi menjadi tiga pendapat: Haram, makruh dan mubah.

Sebab perbedaan pendapat: Kontradiksi antara qiyas dengan hadits dan perbedaan persepsi mereka didalam memahami hadits, karena Abu Daud meriwayatkan sebuah hadits dari Anas bin Malik RA, bahwa Abu Thalhah bertanya kepada Nabi SAW tentang beberapa anak yatim yang mewarisi khamer beliau bersabda, "*Buanglah.*" Dia berkata, "Bolehkah jika dibuat cuka?" beliau SAW bersabda, "*Tidak boleh.*"[1003]

Maka ulama yang memahami bahwa larangan tersebut sebagai tindakan pencegahan, sehingga mereka menghukumi hal tersebut dengan makruh. Sedangkan ulama yang memahami bahwa larangan tersebut tanpa diketahui penyebabnya, mereka berpendapat hal itu haram. Hasil dari perbedaan pemahaman ini adalah hal tersebut berarti haram, menurut madzhab yang melihat bahwa larangan tersebut tidak kembali kepada rusaknya objek yang dilarang itu. Sedangkan qiyas yang menyelisihi bahwa merubah khamer menjadi cuka adalah haram.

Telah dimaklumi dalam syariat bahwa suatu hukum berbeda berdasarkan perbedaan materinya, dimana khamer bukan cuka, sedangkan cuka menurut ijma' ulama hukumnya halal. Apabila materi khamer berubah menjadi cuka, maka konsekuensinya ia halal bagaimanapun cara perubahan itu.

[1003] *Shahih.* HR. Muslim (1983), Abu Daud (3675), Ahmad (3/119, 180, 260), Ad-Daruquthni (4/265), dan Al Baihaqi (6/37) dari hadits Anas RA.

Menggunakan Sesuatu yang Diharamkan saat Keadaan Darurat

Dasar hukum bahasan dalam bab ini adalah firman Allah SWT: "*Sungguh Dia telah memperinci bagi kamu apa-apa yang diharamkan atasmu kecuali jika kamu dalam keadaan darurat.*" (Qs. Al An'aam [6]: 119).

Kejadian dalam bab ini difokuskan pada orang yang menghalalkan sesuatu yang haram, dan tentang jenis sesuatu yang dihalalkannya serta kadarnya.

Sebab pembahasan ini adalah kebutuhan pangan yang mendesak (apabila ia tidak mendapati sesuatu yang halal untuk dimakan), hal ini tidak ada perbedaan pendapat tentang kebolehannya.

Sebab kedua: Untuk berobat, hal ini masih diperselisihkan, mereka yang membolehkannya berhujjah dengan ijin Nabi SAW kepada Abdurrahman bin Auf RA untuk memakai sutera karena penyakit yang dideritanya.[1004] Sedangkan mereka yang tidak membolehkannya berdalil dengan sabda Nabi SAW:

إِنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَ أُمَّتِي فِيْمَا حُرِّمَ عَلَيْهَا.

"*Sesungguhnya Allah tidak menjadikan kesembuhan bagi umatku dengan sesuatu yang diharamkan.*"[1005]

Adapun jenis sesuatu yang diperbolehkan adalah segala sesuatu yang diharamkan (dalam keadaan normal), seperti bangkai dan selainnya.

Perbedaan para ulama tentang khamer juga terjadi ketika digunakan untuk pengobatan bukan sebagai bahan pangan yang dikonsumsi, oleh karenanya mereka membolehkannya bagi orang yang kehausan ketika

---

[1004] Penulis mengisyaratkan pada hadits Anas RA, bahwa Rasulullah SAW memberikan *rukhshah* bagi Abdurrahman bin 'Auf RA dan Zubair bin Awwam RA untuk memakai pakaian sutera dalam sebuah perjalanan safar karena satu luka atau penyakit yang dideritanya." HR. Al Bukhari (2921, 2922, 5839), Muslim (2076), Abu Daud (4056), An-Nasa'i (8/202), dan Ibnu Majah (3592).

[1005] *Shahih.* HR. Ahmad dalam *Al Asyribah* (159) dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban (1391), Ath-Thabrani dalam *Al Kabir* (23/326), (749), Al Baihaqi (10/5) Al Haitsami berkata dalam *Al Majma',* "Diriwayatkan oleh Ath-Thabrani dan para perawinya adalah orang-orang yang meriwayatkan hadits *shahih.*" Al Hafizh Ibnu Hajar berkata dalam *Fath Al Bari* (10/79), "Dinilai *shahih* oleh Ibnu Hibban."

tidak mendapatkan air, dan bagi orang yang tersendak untuk menghilangakn duri.

Tentang kadar yang diperbolehkan untuk memakan bangkai dan sebagainya:

1. Imam Malik berkata, "Batasan dalam hal itu adalah kenyang dan untuk perbekalan hingga ia mendapatkan selainnya."

2. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah berkata, "Tidak boleh dimakan kecuali sekedar untuk menegakkan punggung," ini juga yang menjadi pendapat para pengikut madzhab Maliki.

Sebab perbedaan pendapat: Apakah yang diperbolehkan dalam keadaan darurat adalah semuanya, atau hanya sekedar untuk menegakkan punggung saja? Secara zhahir nash (kadar yang diperbolehkan) adalah semuanya, berdasarkan firman Allah SWT, "*Maka siapa yang dalam keadaan darurat tanpa berlebih-lebihan dan melampaui batas, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha penyayang.*" (Qs. 16:115).

Imam Malik dan Asy Syafi'i bersepakat bahwa bangkai tidak dihalalkan bagi orang yang dalam keadaan darurat apabila perjalanannya untuk maksiat, berdasarkan firman Allah SWT, "*Dengan tidak berlebih-lebihan dan melampaui batas.*" Adapun selain beliau, mereka membolehkannya.

* * * * *